HENRI BERGSON

ESEU ASUPRA DATELOR IMEDIATE ALE CONȘTIINȚEI

HENRI BERGSON

ESEU ASUPRA DATELOR IMEDIATE ALE CONŞTIINŢEI

COLECŢIA ATHENAEUM
Coordonator Andrei Marga
Essai sur Ies donnees immediates de la conscience, par Henri Bergson.
Onzieme edition, Paris, Librairie Felix Alean, 1912
© Editura DACIA, 1993, asupra prezentei versiuni în limba română.
Traducere, studiu introductiv şi note de
HORIA LAZĂR
EDITURA DACIA CLUJ-NAPOCA, 1993
Coperta de MIRCEA BACIU
HENRI BERGSON: TIMPUL, DURATĂ, CLIPA
ISBN 973-35-0315-0

CUPRINS

INTRODUCERE 3

NOTA 16

CUVÂNT ÎNAINTE..... 17

DESPRE INTENSITATEA STĂRILOR PSIHOLOGICE..... 18

DESPRE MULTIPLICITATEA STĂRILOR DE..... 59

CONŞTIINŢĂ. IDEEA DE DURATĂ 59

DESPRE ORGANIZAREA STĂRILOR DE CONŞTIINŢĂ. LIBERTATEA 94

CONCLUZIE 139

INTRODUCERE

Henri Bergson s-a născut la 18 octombrie 1859 la Paris, într-o familie israelită: tatăl filosofului era compozitor şi se instalase la Paris venind de la Varşovia, iar mama era londoneză. După studii făcute la liceul parizian „Condorcet", între 1868 şi 1878, în cursul cărora vă obține un premiu de retorică (1875) şi unul de matematici (1877), intră la celebra Ecole Normale Superieure, pe care o încheie în 1881, an în care îşi ia examenul de agregat în filosofie. Până în 1897 va funcționa, pe rând, ca profesor la liceele din Angers şi din Clermont-Ferrand, apoi la liceele „Louis-le-Grand" şi, Henri IV" din Paris. Între timp îşi susține doctoratul în litere cu două teze: *Essai sur leş donnees immediates de la conscience* şi *Quid Aristoteles de loco senserit,* prezentate în 1889. În 1896 publică un nou volum, *Matiere et Memoire (Materie şi memorie),* pentru ca în 1897 să fie numit profesor la College de France. Cariera sa academică e marcată de alegerea ca membru în Academie des Sciences Morales et Politiques (1901) şi în Academia Franceză (1914).

După numirea la *College de France* mai publică: *Le Rire (Râsul),* în 1900; *L'Evolution creatrice (Evoluția creatoare),* în 1907; *L'Energie spirituelle (Energia spirituală),* în 1919; *Duree et simultaneite (Durată şi simultaneitate),* în 1922.

Publicarea *Evoluției creatoare* a ocazionat, ca urmare a unor controverse şi polemici publice aprinse, punerea lucrării la index de către biserică, ceea ce i-a adus autorului o şi mai mare audiență la cursuri şi de asemenea mari succese mondene**.** După ce, în 1928, obține Premiul Nobel pentru Literatură, Bergson va mai publica *Leş deux sources de la morale et de la religion (Cele două izvoare ale moralei şi religiei),* în 1932, şi *La Pensee et le Mouvant (Gândirea şi mişcarea),* în 1934.

A murit în 3 ianuarie 1941 la Paris, după ce, în ultimii ani ai vieții, s-a apropiat de catolicism, fără a rupe însă cu iudaismul, vechea credință a familiei.

În cele ce urmează nu vom face o prezentare de ansamblu a operei bergsoniene, mult gustată de publicul academic şi monden în anii 1900—1940.

Nu vom întreprinde nici o analiză strict tehnică a *Eseului asupra datelor imediate ale conştiinței.* Vom încerca doar să *situăm* această lucrare de început a lui Bergson mai întâi în semnificația ei de reacție la orientările dominante ale filosofiei

epocii (kantianism, evoluționism, asociaționism psihologic, determinism mecanist etc), iar apoi în dimensiunea ei de anticipatoare a scrierilor ulterioare ale filosofului. În sfârşit, vom stabili în acest lanț al preluărilor şi al respingerilor, al adoptării de motive şi al contestației fecunde, ecoul operei bergsoniene — în particular al *Eseului* pe care-l recomandăm cititorului — în conştiința filosofică franceză.

La început a fost Kant. Făcând din timp şi din spațiu forme apriorice ale sensibilității, formalismul criticist kantian, arată Bergson, a instituit o distincție radicală între materia şi forma cunoaşterii. Această eroare intelectualistă, ce întâlneşte opinia comună şi credința populară, postulează bunăoară existența unui spațiu omogen şi independent de propriu-i conținut, beneficiind aşadar de unitatea unei forme ce-şi cuprinde obiectul în modul în care un vas conținător ține înlăuntrul lui un conținut material, prin natura lui inform, eterogen şi divizibil[1]. Pe de altă parte, concepția kantiană despre timp, sprijinindu-se pe aceleaşi prejudecăți aprioristice, face din succesiunea temporală, *ireversibilă,* a faptelor de conştiință o juxtapunere spațială. În acest fel, s-ar putea crede, spune Bergson, că în adâncurile conştiinței nu se întâmplă niciodată nimic nou şi că în viața sufletească se reproduc mereu aceleaşi trăiri, aşa cum, în spațiul fizic, aceleaşi cauze produc efecte identice. Generalizarea formalistă a principiului cauzalității, ce introduce o curioasă reversibilitate a cauzelor şi a efectelor, îi atribuie acesteia o semnificație identică în lumea fizică şi în cea psihologică, cu următoarele consecințe:

1) Confuzia inferiorității cu exterioritatea şi a simultaneității spațiale cu succesiunea temporală: fenomenele fizice sunt cunoscute doar în forme apriorice, fiind aşadar, de la început, interiorizate; din cealaltă direcție, fluctuațiile sensibilității şi ale conştiinței nu apar ca o mişcare, o progresie imprevizibilă sau un elan al cărui țel nu poate fi definit, ci ca o desfăşurare mecanică, asemenea proceselor ce au loc în natură. Aşadar, propria noastră inferioritate ne e străină, în vreme ce exterioritatea îşi găseşte locul în receptivitatea formală a sensibilității.

2) Caracterul ininteligibil al libertății: dacă lumea fenomenelor

---

[1]Eseu asupra datelor imediate ale conştiinței, p. 152 şi urm.
Siglele pe care le utilizăm trimit, după cum urmează, la: Eseu asupra datelor imediate... (EDI), cu paginația volumului nostru; Matiere et Memoire (MM); L'Evolution creatrice (EC); Duree et simultaneite (DS); Les deux sources de la morale et de la religion (DSMR); La Pensee et le Mouvant (PM).

poate fi cunoscută prin intelect, cunoaşterea având prin urmare un caracter exclusiv ştiinţific, libertatea kantiană, instalată, ca apel şi exigenţă morală absolută, în lumea numenală, devine un lucru în sine, atemporal, incognoscibil. Exilată în cerul infinit îndepărtat al imperativului categoric, ea aminteşte de teologia Primului Motor aristotelician, care, după cum arată unul dintre comentatorii lui Aristotel, se află la periferia lumii, şi nu în centrul ei, mişcând-o *de la distanţă,* „prin propriul lui spectacol"[2], aşa cum cauza finală îşi atrage obiectul în absenţa oricărei cauze intermediare: atingându-l la modul viziunii transcendentului, nelăsându-se însă atinsă şi ţinându-se departe de lumea noastră.

Venind din direcţia opusă dar procedând simetric, empiriştii şi genetiştii încearcă să constituie spaţiul „printr-o alianţă a senzaţiilor între ele". Formelor kantiene, aflate în aşteptarea obiectelor, li se substituie stările sufleteşti amorfe, în căutarea propriei lor expresii. Operaţia prin care conţinuturile sensibile, prin natura lor inefabile, aşadar indivizibile şi inextensive, dobândesc întindere, spaţializându-se, e însă datorată unei intervenţii active a spiritului, care ne readuce la apriorismul kantian, ce privea formalizarea ca pe un demers intelectual prin care spiritul *adaugă* fenomenelor contururi definite, a *priori,* ca forme ale sensibilităţii.

În sfârşit, ipotezele determinismului fizic, legate direct de teoriile mecanice despre materie şi inspirând prezumţiile aso$_r$ creaţionismului psihologic, promovează principiul deducţiei fenomenelor, ca rezultante, din mişcările elementare ale materiei. Senzaţiile, ideile şi sentimentele vor apare, prin urmare, ca efecte mecanice obţinute prin compunerea oscilaţiilor cerebrale: psihicul va fi redus la cerebral, libertatea la o stare ce *decurge* din motivele determinante, prealabile manifestărilor libere, iar conştiinţa însăşi — la un epifenomen al unor mişcări moleculare.

Concepţia asociaţionistă despre spirit, în care orice stare de conştiinţă e necesitată de una ce o precede, e răsturnată însă, printre altele, de analiza fenomenelor hipnotice. În sugestia hipnotică, actul îndeplinit de pacient nu e cauzat de seria anterioară a stărilor de conştiinţă; dimpotrivă, el generează retrospectiv o întreagă istorie a individului, reînsufleţind un trecut care, dacă nu ar fi existat magia hipnotică, nu ar fi primit niciodată expresie, altfel spus *nu ar fi existat.* Căderea în somnul

---

[2]Pierre Aubenque,„Le probleme de Vetre chez Aristote. Essai sur la problematique aristotelicienne, Paris, PUF, 1962, p. 367. a EDI, p. 74.

programat e, literalmente, o trezire a memoriei afective şi a unui trecut căruia prezentul nu i se adaugă liniar, ci care îmbogăţeşte clipa prezentă, sporind-o dinamic, aşa cum *se* întâmplă, de exemplu, în romanul proustian. Aici, fraza nu exprimă sentimente sau idei, ci sugerează, ca în hipnoză, stări confuze, ale căror elemente se contopesc nedesluşit, precum într-o melodie.

Senzaţia. Problema esenţială, în analiza senzaţiei, e de a stabili dacă intensitatea acesteia e sau nu măsurabilă, altfel spus dacă în viaţa sufletească există mărimi intensive. Bunul simţ pare a înclina spre un răspuns afirmativ: o senzaţie, impresie sau emoţie mai puternică decât o alta e una de mărime superioară. O privire mai atentă arată însă că intensitatea unei emoţii nu are în ea nimic extensiv, că o senzaţie mai intensă nu o conţine, precum un recipient, pe o alta mai puţin intensă, şi că, în sfârşit, trăirile psihice mai adânci nu sunt *mai mari* decât cele mai puţin adânci, ci *diferite* de acestea. Prin urmare, în senzaţii intensitatea e o simplă nuanţă, o calitate străină întinderii: un sentiment mai puternic (sau mai şters) e un alt sentiment.

Pentru a ilustra acest lucru, iată exemplul unui om care se înţeapă tot mai adânc în braţul stâng cu un ac, pe care-l ţine în mâna dreaptă. Departe de a fi o sporire în calitatea senzaţiei încercate, intensitatea crescută a durerii percepute în braţul stâng, pe măsură ce înţepătura e tot mai adâncă, s_e datorează creşterii cantitative *a cauzei* (presiunea mâinii care înţeapă). Senzaţia-efect e unică şi indivizibilă, iar intensitatea ei e străină succesiunii în timp; cuantificarea e rezultatul erorii intelectualist-reprezentative, prin care „introducem cauza în efect şi interpretăm inconştient calitatea ca pe o cantitate şi intensitatea ca pe o mărime.

Cauza îşi precede efectul doar în analiză logică; în senzaţie, ea nu e dată *înaintea* impresiei psihologice prezente, ci îi e contemporană acesteia. Ridicarea unei greutăţi mai mare decât o alta, de exemplu, aduce, conform limbajului asociaţionismului mecanist sau al determinismului psihofiziologic, un spor de senzaţie pe care, arată Bergson, ar fi mai nimerit să-l numim, o senzaţie de sporire"; aceasta deoarece creşterea cantitativă are loc *în efortul* desfăşurat succesiv, şi nu în impresia psihică, în care distincţia dintre greu şi uşor e necuantificabilă (când devine un corp greu? Iar un corp a cărui greutate e de 100 de kg e oare cu adevărat — său obiectiv — greu, având în vedere că există oameni ce-l pot ridica cu relativă uşurinţă?).

Analizele psihofizice ale senzaţiei introduc o concepţie

centrifugă şi cantitativistă despre viaţa psihică: pură iluzie a conştiinţei reflexive, întrucât o senzaţie mai intensă nu e cea care se *răspândeşte* în jur mai mult plecând din suflet ca din locul ei de origine, ci aceea care-şi *caută locul,* în vreme ce e prezentă pretutindeni.

Ea îmbrăţişează centripet ansamblul vieţii sufleteşti, dându-i tonalitatea, nuanţa sau culoarea specifică. Replica bergsoniană a „cantităţii de senzaţie" psihofizice e concepţia unei vieţi psihice străină calculului, cuantificării aritmetice şi condiţionărilor mecanice, în care diferenţa stărilor de conştiinţă apare nu într-o serie definită de intervale sau de poziţii delimitate spaţial, ci în continuitatea de tranziţii imperceptibile a unui flux — „a unei schimbări ce aderă mereu la ea însăşi, într-o durată ce se lungeşte fără sfârşit".

Numărul. Investigarea bergsoniană a numărului aduce în discuţie semnificaţiile conceptului de multiplicitate, constituind un preambul la concepţia despre durată şi despre mişcare. Ce înseamnă unitatea unui număr, care de fapt, e o, colecţie de unităţi"? În el însuşi multiplu, numărul îşi trage unitatea din simplitatea actului intelectual care îl instituie. Dublei semnificaţii a conceptului de unitate, care poate fi intuitivă sau obiectivă, gândită ori desfăşurată într-un spaţiu de reprezentare, îi corespunde, simetric, teoria celor două multiplicităţi. Avem, astfel, multiplicitatea obiectelor materiale, care formează imediat un număr", şi multiplicitatea faptelor de conştiinţă, „care nu poate lua aspectul unui număr fără intermedierea vreunei reprezentări simbolice, în care spaţiul intervine cu necesitate" Numărul abstract (cifra aritmetică), simplu semn al unei mulţimi, e aşadar consecinţa logică a spaţializării multiplului care, gândit, devine o succesiune de clipe desfăşurate liniar, asemenea punctelor unei drepte.

Continuitatea momentelor abstracte înşirate într-un mediu omogen are ca punct de plecare teoria caracterului impenetrabil al materiei şi a indivizibilelor. Impenetrabilitatea materiei, arată Bergson, nu e un fapt de experienţă (unele fenomene de fuziune arată tocmai contrariul, şi anume că două corpuri pot ocupa acelaşi loc, în acelaşi timp), ci o necesitate logică, definită de principiul contradicţiei: afirmaţia că două corpuri ar putea ocupa simultan acelaşi loc e absurdă, fiind prin urmare falsă. Teoria indivizibilelor îşi are deci izvorul în confuzia materiei cu numărul; acesta nu face însă decât să-i reprezinte celei dintâi părţile care, în sine, constituie o multiplicitate calitativă: indivizibilele pătrund

în gândire *prin număr,* nu direct.

Dacă numărul are o omogenitate pe care o datorează spațializării, simplitatea timpului ştiinței, ca succesiune de clipe identice, e consecința aceleiaşi încercări de a simultaneiza momentele calitativ eterogene ale duratei. Mai întâi, trebuie remarcat faptul că, în timpul ştiințific, continuitatea clipelor nu aparține punctelor matematice înşirate de-a lungul unei linii, ci e aceea a liniei înseşi. Linia nu poate fi însă formată cu indivizibile, de unde rezultă că, în desfăşurarea temporală, clipele juxtapuse, aflate unele *lingă* altele (care, la drept vorbind, apar unele *după* altele), sunt de fapt cuprinse unele *în* altele. Perspectiva simultaneizantă asupra elementelor duratei e proprie, aşadar, unei priviri de *sus* a evenimentelor, suficient de îndepărtată pentru ca reducerea intervalului dintre punctele succesive să ajungă la suprimarea tranziției dintre ele, instituind o continuitate temporală de împrumut, derivată printr-un act de gândire spațializant. Ierarhizarea intelectualistă a nivelurilor realității nu realizează, prin urmare, unificarea integratoare a acestora, ci introduce, dimpotrivă, o perspectivă deformatoare: în arhitectonica conştiinței reflexive, inteligența e situată *deasupra* intuiției (căreia îi e *superioară,* conform unei prezumții cu evidente conotații etice), rațiunea deasupra instinctului, iar spiritul e străin propriului său suport material.

Pentru Bergson, clipele duratei, ce constituie realitatea profundă a vieții psihologice, nu se succed liniar unele *după* altele, ci se contopesc dinamic unele *în* altele, într-o „succesiune fără exterioritate reciprocă". Dacă concepția ştiințifică despre timp face din acesta o excrescență a spațiului, o, a patra dimensiune" a lui, viziunea bergsoniană "a duratei introduce o ilustrare muzicală a vieții psihice: unitatea duratei e asemănătoare celei a unei melodii în care notele succesive nu *compun* extensiv frază muzicală, ci se regăsesc în armonia verticală a ansamblului. Revenind, în sfârşit, la figurarea liniară a duratei, similară seriei crescătoare a numerelor naturale, care se înşiră într-o succesiune discontinuă de imobilități, vom preciza că, într-o atare reprezentare, esența duratei nu poate fi cunoscută din afară, de *sus,* ci prin instalare simpatetică în însuşi fluxul ei. În acest fel, punctele ce alcătuiesc linia duratei îşi pierd caracterul abstract: ele nu vor mai fi, fiecare, puncte matematice terminale, ce opresc şi blochează înaintarea timpului, ci momente elastice în care un elan unic venit dintr-un trecut misterios face să conveargă telescopic vechi tendințe, şi din care se despart noi

aspirații, ce se îndreaptă spre un viitor imprevizibil. Linia duratei bergsoniene nu e compusă prin însumare de puncte abstracte sau materiale: e linia însăşi a vieții, în care un fascicul de tendințe divergente e înscris în fiecare clipă, prin definiție mobilă, tranzitorie: numai lucrurile schimbătoare, altfel spus care trec, durează.

Mişcarea. La fel cum intensitatea senzației nu poate primi o expresie numerică, de mărime, mişcarea nu e măsura spațiului parcurs. În cele de mai sus am arătat, urmându-l pe Bergson, că omogenitatea e o proprietate numai a spațiului, şi că succesiunea temporală, în care evenimentele apar unele dimensiune spațială e sugerată de orice spațializare a timpului: prin urmare ea a fost implicată întotdeauna de ştiință şi de limbaj". Timpul matematic va fi deci „o dimensiune adițională a spațiului" *(Ibid.,* p. 203), de unde următoarea „regulă" de analiză practică: „Ceea ce e *dat* ca *mişcare* într-un spațiu cu un număr oarecare de dimensiuni poate fi *reprezentat ca o formă* într-un spațiu ce are o dimensiune în plus" *(Ibid.,* p. 205, s.n.) după altele, e de fapt, o succesiune de elemente imobile[3] ce defineşte, în ultimă instanță, timpul deja scurs, spațializat, şi nu timpul pe cale de a se scurge[4]. Derularea spațială a succesiunii temporale, condiție a reprezentării abstracte, nu reține aşadar din mişcarea temporală decât lanțul de instantaneități, adică de clipe încremenite în nemişcare, singurele pe care conştiința reflexivă le poate prelua, cuantificându-le. Timpul scurs, oprit, blocat în instantaneități e timpul ceasului, care nu măsoară durată, mulțumindu-se să numere simultaneitățile[5]. În acelaşi fel, tratatele de mecanică nu definesc durata în sine, ci egalitatea a două durate, adică „simultaneitatea unei schimbări externe cu una din stările noastre psihice[6].

Iată de ce putem spune că ştiința ignoră specificul duratei ca libertate de mişcare absolută, evoluând imprevizibil şi înfăptuindu-se tocmai *în intervalele* dintre simultaneitățile succesive. În acest sens, trebuie precizat că mişcarea, ca act, e reprezentabilă, şi că nu e omogenă şi divizibilă, precum spațiul parcurs. Ca act de mobilitate total, ea se manifestă ca un progres indivizibil; modelul ei nu e translația mecanică a corpurilor fizice

---

[3] EDI, p. 88.
[4]Ibid., p. 123.
[5]Ibid., p. 82. Adevărata simultaneitate e însă un concept psihologic (DS, p. 67), referindu-se la două fluxuri ce ocupă aceeaşi durată, şi nu Ia două clipe ce se află la extremitățile a două linii tem-porale, pe care le încheie: simultaneitatea nu e un paralelism fizico-geometric.
[6] Ibid., p. 86.

care, desfăşurându-se în spațiu, trec prin puncte succesive (tot atâtea, părți de spațiu"[7]), ci creşterea vital-psihologică, în care timpul scurs reprezintă întotdeauna un câştig spiritual, o îmbogățire a ființei interioare.

Această concepție despre mişcare implică, evident, refuzul eleatismului, în care respingerea imobilismului[8] se asociază cu cea a neantului, corelată cu promovarea principiului de plenitudine[9].

Paradoxul eleat al lui Ahile reduce mişcarea la spațiul parcurs, privând-o de caracterul temporal şi de unitatea unui act în curs de desfăşurare. Dacă însă spațiul e un obiect divizibil, putând fi descompus şi recompus după plac, mişcarea e o tranziție, un progres ce nu poate fi localizat: un act simplu, ce integrează un infinit actual de compunere, şi nu un infinit potențial de diviziune[10]. Greşeala eleaților constă în aceea că au confundat cele două genuri de infinitudine (de compunere şi de diviziune), numărând fiecare punct al traiectoriei corpului în mişcare *de două ori:* o dată ca punct de sosire şi a doua oară ca punct de plecare. Pierzându-şi specificul calitativ, cursa lui Ahile după broasca țestoasă devine în fapt o translație în spațiu a două corpuri identice, două broaşte ce şi-au reglat mişcările şi viteza de deplasare astfel încât distanța dintre ele să rămână intactă. În concepția eleată, Ahile e şi el o broască ce înaintează poticnit, trecând printr-o succesiune de puncte nemişcate, şi nu un corp mobil a cărui natură e însăşi mişcarea pe care o actualizează într-un traiect pe cale de formare.

Dacă Ahile traversează prin mişcarea sa un infinit actual de compunere, el va putea ajunge din urmă broasca practic instantaneu, oricât de departe s-ar afla aceasta: în mişcarea privită ca act, intervalele nu despart ireductibil punctele spațiale succesive, ci *le apropie* până acolo încât linia pe care acestea o compun coincide cu elanul unic al corpului mobil. Continuitatea traiectoriei nu mai e, astfel, o iluzie a reflexivității şi a gândirii

---

[7] Ibid., p. 83. Redusă la deplasarea spațială, mişcarea e ruptă, fragmentată, pulverizată într-o puzderie de poziții succesive.

[8] În explicațiile ştiințifice, care transformă durata în timp şi scurgerea lucrurilor într-o succesiune de clipe lipsite de densitate temporală, repausul e punctul de plecare al mişcării. Metafizica bergsoniană va face însă din mişcare datul originar, iar din repaus o derivație, „un accident al mişcării" (DSMR, ed. a XXVIII-a, Paris, Alean, 1933, p. 337).

[9] Afirmarea neantului îşi are izvorul în obişnuința intelectuală de a reflecta plecând de la vid spre plin. Neantul, arată Bergson, nu e însă decât semnul decepției spirituale, neexistând în sine şi nefiind, prin urmare, obiect al cunoaşterii (PM, p. 124).

[10] „Căci intervalul ce desparte două puncte e divizibil la infinit, iar dacă mişcarea ar fi compusă din părți precum cele ale intervalului, însuşi intervalul n-ar putea fi trecut niciodată" (EDI, p. 84).

distanțe, situată deasupra obiectului, ci starea intuitivă a ființei cufundate în mişcarea-durată, ce-şi trăieşte libertatea ca pe un elan al creşterii interioare.

Această *reducere a intervalelor* de timp poate fi întâlnită, într-o versiune destul de surprinzătoare, şi în operații ştiințifice, în care însă tehnica calculării nu e o măsurare propriu-zisă, ci un act de previziune. Prezicerea fenomenelor astronomice foarte îndepărtate, bunăoară, revine la o comprimare a intervalelor de timp până la eventuala lor suprimare, comprimare care e, la drept vorbind, o contractare a *spațiului* dintre eclipse, şi nu a timpului ce le desparte; acesta poate fi doar trăit, ş nu desfăşurat liniar, iar apoi recomprimat. În prevederea termenului unei eclipse, inteligența „contractă într-o viziune cvasiinstantanee o istorie imensă, ce se desfăşoară *în afara ei"* (s.n.)[11].

Grație alchimiei prezicerii ştiințifice a viitorului, acesta nu e de fapt prevăzut, anticipat, ci adus sub ochi ca într-un dispozitiv telescopic, *văzut*[12]. În economia vitalistă a duratei însă, lucrurile viitoare sunt esențialmente imprevizibile, nevăzute, ceea ce ne face să credem, în aceeaşi ordine de idei, că domeniul previzibilului e cel al *trecutului.* Aşa se întâmplă cu sugestia hipnotică, de care a fost deja vorba, şi în care evenimentele trecute nu sunt apropiate, local, de momentul hipnozei, ci sunt de-telescopate, într-o retrospecție care face din ele, prin răsturnarea perspectivei temporale, cum am încercat să arătăm mai sus, efectele unei cauze care ignoră logica succesiunii cronologice a faptelor de conştiință.

În încheierea acestor observații asupra mişcării, vom reveni la teoria bergsoniană a senzației, pe care am schițat-o la începutul prezentării noastre. Dacă în *Eseul asupra datelor imediate* senzațiile sunt pur calitative, străine măsurii şi instalate în conştiință, iar mişcarea e o desfăşurare în spațiul extern, fiind aşadar potențial divizibilă şi definindu-se prin diferențe calculabile de direcție şi de viteză, *Materie şi memorie* va realiza, prin intermediul unui concept ce ar putea părea ambiguu la prima vedere, acela, de *extensiv,* apropierea senzației de mişcare şi a calității de cantitate, aproximând locul în care materia şi spiritul converg. Cum a arătat foarte bine Andre Robinet[13], *Materie şi memorie* substituie dualismului de concepte din *Eseu* (calitate/cantitate, durată/timp, intensiv/extensiv etc.) un

[11] PM, p. lll.
[12] EDI, p. 131.
[13] Andre Robinet, Bergson et Ies metamorphoses de la duree, Paris, Seghers, 1965, p. 58 şi urm.

„dualism al perceptelor", conform căruia raportul dintre conştiință şi întindere nu e identic celui dintre spirit şi spațiu.

Ca urmare, spațiul se dedublează în conceptul de spațiu (formă tridimensională ce se deschide asupra celei de a patra dimensiuni, timpul) şi în întinderea concretă („extensivul"), care e spațiul perceput, trăit, devenit *formă interioară* a senzațiilor şi percepțiilor. Substituind întinderea concretă celei divizibile, instantanee, ce fundamentează concepția carteziană a fizicii, şi materia percepută (imobilă la suprafață, dar vibrând în interior, având aşadar *oscilații calitative*[14] a căror natură nu e mecanică) corpurilor fizice şi chimice, Bergson introduce ideea de *extensitate* sau de *volum al senzațiilor,* prin care omogenitatea întinderii dobândeşte relief; în acest fel, „intervalul dintre cantitate şi calitate vă putea fi micşorat printr-o reflecție asupra tensiunii [interioare a corpurilor], aşa cum extensia reduce distanța dintre corpurile întinse şi cele lipsite de întindere[15].

Consecința acestei deplasări de accent de la senzație la percepție şi de la calitatea pură la calitatea extensivă va fi de o extremă importanță: extensivitatea ia locul spațiului, iar mobilitatea se substituie mişcării[16].

Pe de altă parte, apare ideea unei deveniri comune materiei şi conştiinței, în care senzația şi mobilitatea ajung să se semnifice reciproc: prima depăşindu-şi condiția de calitate pură, cea de-a doua trecând din fizică în biologie şi desemnând mişcarea reală „mai curând că pe un transport al unei stări decât al unui lucru[17].

Deschizând o perspectivă pe care analizele fenomenologice ale lui Merleau-Ponty o vor exploata cu virtuozitate, *Materie şi memorie* corectează contrastant concluziile *Eseului asupra datelor imediate:* lucrurile care, asemenea materiei, nu trec ci rămân, durează şi ele.

Vom încheia prezentarea *Eseului* lui Bergson cu câteva însemnări ce privesc ecoul şi receptarea bergsonismului în filosofia franceză a secolului nostru.

Gaston Bachelard (1884—1961) a teoretizat spiritul ştiințific prin dese referiri directe, întotdeauna polemice, la scrierile lui Bergson. Titlul a două dintre lucrările sale, *L'Intuition de l'instant*

---

[14]MM, ed. a XXV-a, Paris, Alean, 1929, p. 228.
[15]Ibid., p. 201.
[16]În acest fel, mobilitatea va apare ca o schimbare de stare, nu de poziție: „Există schimbări, dar sub ele nu există obiecte care se schimbă; schimbarea nu are nevoie de suport. Există mişcări, dar nu si obiecte inerte, invariabile, care se mişcă; mişcarea nu implică corpuri în mişcare" (PM, p. 185).
[17]MM, p. 225

(Intuiția clipei, 1935) şi La *Dialectique de la duree (Dialectica duratei,* 1936) e grăitor în acest sens.

Pentru Bachelard, ştiința nu ține de domeniul timpului, ci de al clipei. Definiția acesteia e, în primul rând, voluntaristă: clipă e o „evidență a voinței"[18] şi rezultă dintr-un efort al conştiinței a cărei tensiune se rezolvă în deciderea unui act. Predilecției bergsoniene pentru *acțiune*[19] (cu versiunea ei biologică, *adaptarea* creatoare: un şir de „replici" convergente atestând continuitatea unei direcții, ce nu se sprijină însă pe considerații privind organele — noțiune mecanistă — şi nici funcțiile — noțiune finalistă[20]), Bachelard îi opune o *filosofie a actului* instantaneu. Clipa bachelardiană nu e o evidență imediată, ci are „caracterul dramatic" —şi problematic— al unei construcții temporale[21], manifestându-se ca „alternativă", într-o „dualitate a funcțiilor" (nu a propriei ei ființe)[22]. Eroarea lui Bergson constă în faptul că a introdus continuitatea în eterogenitatea duratei, ceea ce a antrenat pe de o parte substanțializarea timpului sub semnul plenitudinii, pe de alta instalarea continuității în însăşi ființa lui, că dat ontologic. Or, arată Bachelard,[23] continuitatea temporală e doar o *posibilitate* (timpul continuu ne readuce în prezența neantului), în vreme ce ființa timpului e discontinuă. Se poate afirma, prin urmare, că Bergson a avut o intuiție relativ sumară —şi chiar contradictorie — a plenitudinii: pentru el, cele ce durează sunt lucrurile, altfel spus materia inertă, care *umple timpul,* şi nu spațiul![24]

Un alt reproş ce i se poate adresa lui Bergson e faptul că refuză să explice felul în care un act ia naştere. Durata bergsoniană are un aer de eternitate; în ea, nimic nu are început, „lucrurile ce se schițează sunt deja săvârşite, scopul apare în momentul inițial, iar ființa şi întreaga ei devenire în elanul germenului"[25]. Pentru Bachelard însă, viața nu se defineşte prin relativitatea adaptării la un mediu preexistent, ci are caracterul noutății absolute, manifestându-se prin mutații bruşte şi prin acte creatoare totale.

În consecință, clipa va fi primordială din punct de vedere metafizic, iar durată, ca derivație a ei, va fi constituită din clipe

---

[18]Gaston Bachelard, L'Intuition de l'instant, Paris, Stock, 1935, p. 26.
[19]Ibid.
[20]EC, ed. a XII-a, Paris, Alean, 1913, p. 63.
[21]L'Intuition de l'instant, p. 17.
[22]La Dialectique de la duree ed. 1972 Paris, PUF, p. 25.
[23]Ibid.
[24] Ibid., p, 27.
[25]L'Intuition de l'instant, p. 22.

lipsite de durată, asemenea unei drepte compuse din puncte lipsite de dimensiuni. Iar dacă durata bergsoniană ar putea fi figurată ca o linie neagră tăiată de puncte albe, adică de clipe ce reprezintă un neant da durată, durata bachelardiană poate fi definită, în dimensiunea ei funcțională, ca o linie albă, altfel spus o potențialitate temporală infinită, tăiată de puncte negre ce constituie simboluri ale realității[26].

Corolarul acestei concepții despre durată ca potențialitate deschisă efortului punctual al spiritului şi ca dimensiune ontologică ce trebuie construită (care, aşadar, nu e dată), defineşte gândirea lui Bachelard ca pe o *poetică a spiritului ştiințific* impregnată de voința de a găsi originea marilor desfăşurări speculative în repausul inițial al vibrației vitale, plecând de la care ştiința se va constitui într-un discurs întretăiat de lacune, ca o poveste fără sfârşit: „lucrurile mai mult decât moarte sunt cele care tocmai au dispărut...

Uitarea e cu atât mai mare cu cât distruge un trecut mai apropiat, tot aşa cum nesiguranța e cu atât mai emoționantă cu cât o punem în visul pe care-l chemăm, dar care simțim deja că e înşelător[27].

În 1945 apărea la editura pariziană Gallimard o carte monumentală, de o importanță covârşitoare pentru destinul filosofic; franceze: *Phenomenologie de la perception (Fenomenologia percepției)* a lui Maurice Merleau-Ponty (1908—1961).

În paginile ei, filosoful trimite în repetate rânduri la Bergson, distanțându-se şi el, din perspectivă fenomenologică, de autorul *Eseului.* De exemplu, în analiza vestitei, atenții îndreptate spre viața" a lui Bergson, Merleau-Ponty sesizează prezența subterană a prejudecăților intelectualiste, pe care însuşi autorul *Eseului* le respinsese ca inoperante[28]. Faimoasa „atenție" bergsoniană e conştiința mişcărilor ce se nasc în trup. Această conştiință nu face însă decât să constate desfăşurarea mişcărilor reflexe, fie că ele sunt doar schițate sau deja săvârşite, fără a se angaja în ele. Senzația se reduce prin urmare la reprezentarea unei calități, iar mişcarea la o deplasare în spațiul obiectiv. În ciuda existenței proceselor senzorimotorii, prin care Bergson vrea să angajeze conştiința în lume, senzația şi mişcarea rămân la el, afirmă

---

[26] Ibid., p. 32.

[27] Ibid., p. 17.

[28] Phenomenologie de la perception, ed. 1961, Paris, Gallimard, p. 92. V. În acelaşi sens şi Merleau-Ponty, Le Visible et VInvisible, Paris, Gallimard, 1964. p. 105. Reducând intuiția la reflecție şi adevărul la o coincidență simpatetică cu fluxul senzorial. Bergson confundă acturâmalitatea cu obiectivitatea. În loc de a vedea în lumea actuală „o ființă din care face parte şi propria noastră viziune".

Merleau-Ponty, calitativ distincte, iar concepția lui despre trup e obiectivistă, nu propriu-zis fenomenologică.,

Analiza existențială" pe care o propune Merleau-Ponty încearcă să depăşească alternativa empirism/intelectualism şi explicație/reflecție. Gândirea se va desfăşura aşadar într-o lume de gândire deja dată: lumea fizică, a propriului trup, şi cea culturală, a *habitus-urilor* contractate. Orice formă a gândirii va fi deci o „formă trăită", ce are o anumită generalitate (a obişnuințelor şi a funcțiilor corporale), precum şi o „intenționalitate originală"[29].

Distincția lucrurilor trăite şi a celor gândite se regăseşte în explorarea bergsoniană a multiplicității. Existența a două genuri de multiplicitate, de juxtapunere şi de fuziune, „diluează" multiplicitatea şi aduce un fel de „lichefiere" a conştiinței[41], având în vedere că datele imediate sunt trăite, nu gândite. Unitatea mişcării, arată Merleau-Ponty, nu e însă una reală, de act al spiritului ce-şi trăieşte la modul imediat propria spontaneitate, ci e datorată unei „conştiințe originare" în care eul domină diversitatea *prin timp,* şi pentru care libertatea nu e tatonare somnambulică printre aparențe, ci o erupție inaugurală şi un destin asumat abrupt, într-un gest de ruptură ce se detaşează pe fondul ostilității lumii.

Cum vedem, analizele lui Bergson au dat naştere în filosofia franceză din prima jumătate a veacului nostru la reacții fecunde şi la aprofundări critice de mare forță. Spațiul restrâns nu ne îngăduie o detaliere mai minuțioasă a lor. Vom încheia aceste note de lectură citind o frază pătrunsă de discretă emoție a lui Merleau-Ponty, a cărui critică a bergsonismului se răsfrânge în elogiul voinței de a gândi şi al libertății spiritului ce caută adevărul: „Acest dute-vino între trecut şi prezent intre materie şi spirit, între tăcere şi cuvânt, între lume şi noi, această transformare a unuia în celălalt din care transpare o licărire de adevăr e, după părerea noastră, cu mult mai mult decât vestita coincidență intuitivă, partea cea mai bună a bergsonismului"[42].

---

[29] Phenomenologie de la perception, p 4/1 Ibid., p. 319. 12 Merleau-Ponty, p 43. Eloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1953

NOTA

Am utilizat, în această versiune românească a Eseului asupra datelor imediate ale conştiinței, ediția franceză din 1912 (onzieme edition). Elementare scrupule de fidelitate față de original ne-au cerut să asociem în mod cât mai potrivit dorința de a ne supune literei şi sintaxei bergsoniene cu respectul față de sensul global al frazei. Datorăm însă cititorului câteva explicații preliminare, cu caracter de detaliu:

— Am tradus „inteligence" prin „inteligență" (cel mai adesea), dar şi prin „intelect", acolo unde contextul limbii române o cerea (ex.: explicația fenomenelor e încredințată de Kant intelectului); de asemenea, am tradus „esprit" prin „spirit", dar şi prin „gândire", din aceleaşi motive (ex.: unii îşi folosesc bine gândirea);

— În traducerea termenului „multiplicite" am recurs la forma românească „multiplicitate", pentru a sugera, în cazul fenomenelor „multiple", lipsa unității actuale, efective;

— Notele precedate de o cifră îi aparțin lui Bergson, cele însoțite de asterisc traducătorului.

Printre ultimele nu am inclus note referitoare la mari gânditori (Platon, Aristotel, Darwin, Kant etc.), aceştia fiind în bună măsură cunoscuți publicului.

CUVÂNT ÎNAINTE

Domnului
JULES LACHELIER
Membru al Institutului
Inspector general al învăţământului public
Omagiu respectuos.

Ne exprimăm cu necesitate prin cuvinte, şi cel mai adesea gândim în spațiu. Altfel spus, limbajul ne cere să stabilim între idei distincții la fel de clare şi de precise ca Între obiectele materiale. Această asimilare e folositoare în viața practică, şi necesară în majoritatea ştiințelor. Ne-am putea însă întreba, dacă dificultățile de neânvins pe care le ridică unele probleme filosofice nu decurg din faptul că ne încăpățânăm să juxtapunem în spațiu lucruri ce nu ocupă spațiu câtuşi de puțin, şi dacă, făcând abstracție de imaginile neelaborate în jurul cărora se desfăşoară lupta, n-am putea uneori să-i punem capăt. Când traducerea nepermisă a unui lucru lipsit de întindere în ceva întins, a calității în cantitate, a adus contradicția în chiar sânul problemei ce e pusă, mai trebuie oare se *ne mirăm de faptul că regăsim contradicția în rezolvările date problemei în cauză?*

Am ales, dintre probleme, pe cea care e comună metafizicii şi psihologiei: problema libertății. Vom încerca să arătăm că orice discuție între determinişti şi adversarii lor implică o confuzie prealabilă a duratei cu întinderea, a succesiunii cu simultaneitatea, a calității cu cantitatea: odată risipită această confuzie, am vedea, poate, dispărând obiecțiile ridicate împotriva libertății, a definițiilor ce-i sunt date şi, într-un sens, a problemei libertății înseşi. Această demonstrație face obiectul părții a treia a lucrării noastre: primele două capitole, în care studiem noțiunile de intensitate şi de durată, au fost scrise ca o introducere la cel de-al treilea.

Februarie, 1888.
H.B.

CAPITOLUL I

DESPRE INTENSITATEA STĂRILOR PSIHOLOGICE

De obicei, admitem că stările de conştiinţă, senzaţiile, sentimentele, pasiunile, eforturile sunt susceptibile de creşteri şi de scăderi; unii ne asigură chiar de faptul că se poate spune că o senzaţie e de două, de trei sau de patru ori mai intensă decât o altă senzaţie de aceeaşi natură. Vom examina mai târziu această ultimă teză, care aparţine psihofizicienilor; dar chiar şi adversarii psihofizicii nu văd nici un inconvenient de a vorbi de o senzaţie mai intensă decât alta, de un efort mai mare decât un alt efort, şi de a stabili astfel diferenţe de cantitate între stări pur interne. În legătură cu aceasta, bunul simţ se pronunţă de altfel fără cea mai mică şovăire; spunem că ne e mai mult sau mai puţin cald, că suntem mai mult sau mai puţin trişti, iar această distincţie între mai mult şi mai puţin nu surprinde pe nimeni, nici măcar atunci când e transpusă în zona trăirilor subiective şi a lucrurilor lipsite de întindere. Cu toate acestea, avem de-a face aici cu o treabă foarte încurcată şi cu o problemă mai grea decât crede lumea în general.

Atunci când spunem că un număr e mai mare decât un altul sau un corp decât un alt corp ştim foarte bine, desigur, despre ce vorbim. Aceasta pentru că, în ambele cazuri, e vorba de spaţii inegale, după cum vom arăta, amănunţit, mai jos; iar spaţiul ce-l cuprinde pe celălalt îl vom numi mai mare. Dar în ce fel o senzaţie mai intensă va putea cuprinde o senzaţie de intensitate mai slabă? Vom putea oare spune că prima o implică pe a doua, că senzaţia de intensitate superioară nu poate fi atinsă decât cu condiţia de a fi trecut mai întâi prin intensităţile inferioare ale aceleiaşi senzaţii, şi că avem de-a face şi în acest caz, într-un sens, cu un raport între conţinător şi conţinut? Această concepţie despre mărimea intensivă pare a fi cea a bunului simţ, dar nu putem face din ea o explicaţie filosofică fără a comite un adevărat cerc vicios. Căci faptul că un număr îl depăşeşte pe un altul atunci când apare după el în seria naturală a numerelor e de necontestat; dar dacă numerele au putut fi aşezate în ordine crescătoare e tocmai din cauză că între ele există raporturi ca între conţinător şi conţinut, şi că astfel suntem în măsură să explicăm cu precizie în ce sens unul e mai mare decât altul. Problema e atunci de a şti cum reuşim să formăm o serie de acest

fel cu intensități, care nu sunt obiecte ce pot fi suprapuse, şi după ce semne vom recunoaşte, de exemplu, faptul că termenii seriei cresc, nu scad: ceea ce înseamnă, în cele din urmă, că ne întrebăm din nou de ce o intensitate e asimilabilă unei mărimi.

Ar însemna că ocolim dificultatea dacă distingem, aşa cum se întâmplă adesea, două feluri de cantitate, prima extensivă şi măsurabilă, iar a doua intensivă, străina măsurării, despre care însă se poate spune, cu toate acestea, că e mai mare sau mai mică decât o altă intensitate. Căci astfel recunoaştem că între cele două feluri de mărime există ceva comun, deoarece ambele sunt numite mărimi, şi tot aşa ambele sunt declarate susceptibile de a creşte şi de a scădea. Dar ce poate fi comun, din punctul de vedere al mărimii, între un lucru întins şi unul lipsit de întindere? Dacă, în primul caz, o numim cantitate mai mare pe cea care o cuprinde pe o alta, de ce să mai vorbim de cantitate şi de mărime atunci când nu mai există conținător, şi nici conținut? Dacă o cantitate poate creşte sau scădea şi dacă putem distinge în ea, ca să spunem aşa, pe *mai puțin* cuprins de mai *mult,* nu înseamnă oare acest lucru că e divizibilă, prin urmare înzestrată cu întindere? Şi nu e atunci contradictoriu să vorbim de cantitate inextensivă? Cu toate acestea, bunul simț cade la învoială cu filosofii când e vorba de a face din mărime sau din întindere o intensitate pură. Şi nu numai că folosim acelaşi cuvânt, dar fie că ne gândim la o intensitate mai mare, fie că e vorba de o mai mare întindere, încercăm, în ambele situații, o impresie analoagă; termenii „mai mare" şi „mai mic" evocă aceeaşi idee în ambele cazuri. Iar dacă ne întrebăm, mai apoi, în ce constă această idee, conştiința ne oferă tot imaginea unui conținător şi a unui conținut. De exemplu ne reprezentăm o intensitate de efort mai mare ca pe un fir înfăşurat mai lung sau ca pe un arc care, întinzându-se, va ocupa un spațiu mai mare. În ideea de intensitate, şi chiar şi-n cuvântul ce o exprimă, vom găsi imaginea unei contractări prezente şi, prin urmare, a unei dilatări ulterioare, adică imaginea unei întinderi virtuale şi, dacă putem spune aşa, a unui spațiu comprimat. Trebuie aşadar să admitem că intensitatea se exprimă extensiv, iar compararea a două intensități se face sau cel puțin se traduce prin intuirea confuză a unui raport între două întinderi. Dar ceea Ce e greu de determinat e tocmai natura acestei operații.

Soluția ce se prezintă imediat în fața gândirii, o dată ce ea s-a angajat pe acest drum, ar putea consta în definirea intensității unei senzații sau a unei oarecare stări a eului prin numărul şi

mărimea cauzelor obiective, prin urmare măsurabile, ce i-au dat naştere. E de necontestat faptul că o senzație de lumină mai intensă e aceea care a fost obținută — sau care s-ar putea obține — grație unui număr mai mare de surse luminoase, ce se presupune că sunt dispuse la aceeaşi distanță şi sunt identice între ele. Cu toate acestea, în imensa majoritate a cazurilor, ne pronunțăm în legătură cu intensitatea efectului fără măcar să cunoaştem natura cauzei, şi cu atât mai puțin mărimea ei: ba chiar, adesea, intensitatea efectului ne face să înaintăm ipoteze în ceea ce priveşte numărul şi natura cauzelor, şi să îndreptăm astfel aprecierea simțurilor, care la început ni le arătau ca lipsite de importanță, în zadar se va invoca faptul că, făcând acest lucru, comparăm starea actuală a eului cu una anterioară, în c-are cauza a fost percepută integral chiar în momentul în care i se sesiza efectul. Fără îndoială că procedăm astfel într-un număr de cazuri destul de mare; dar în acest fel nu putem explica diferențele de intensitate pe care le stabilim între elementele psihologice profunde, ce emană din noi înşine, nu dintr-o cauză externă. Pe de altă parte, nu ne pronunțăm niciodată cu atâta îndrăzneală în legătură cu intensitatea unei stări psihice ca atunci când ne izbeşte doar aspectul subiectiv al fenomenului, sau când cauza externă de care-l legăm e susceptibilă de măsurare doar cu mare greutate. Astfel, faptul că încercăm o durere mai mare când simțim că ni se scoate o măsea decât atunci când ne smulgem un fir de păr ne pare o evidență; un artist ştie, fără putință de tăgadă, că pânza unui maestru îi aduce o, plăcere mai intensă decât firma unui magazin; şi nu e nevoie ca cineva să fi auzit vorbindu-se de forța de coeziune pentru a afirma că trebuie cheltuit un efort mai mic dacă vrem să îndoim o lamă de oțel decât o bară de fier. Iată deci cum compararea a două intensități se face cel mai adesea fără cea mai mică apreciere a numărului de cauze, a modului de a acționa şi a puterii lor.

Ar mai fi loc, e adevărat, pentru o ipoteză de aceeaşi natură, dar mai subtilă. Ştim că teoriile mecanice, mai ales cele cinetice, tind să explice proprietățile aparențe şi sensibile ale corpurilor prin mişcările bine definite ale părților elementare ale acestora, şi că unii întrevăd momentul în care diferențele intensive ale calităților, cu alte cuvinte ale senzațiilor noastre, vor putea fi reduse la diferențele extensive ale unor schimbări ce se desfăşoară în spatele lor. Nu ne-ar putea fi oare îngăduit să susținem că, fără a cunoaşte aceste teorii, avem un vag

presentiment al lor, că sub sunetul mai intens ghicim existența unei vibrații mai ample ce se propagă în mediul intrat în rezonanță, şi că facem aluzie la un raport matematic foarte exact, deşi îl percepem doar confuz, atunci când afirmăm, în legătură cu un sunet, că are o intensitate superioară? Chiar şi fără a merge atât de departe, n-am putea oare stabili, în principiu^ că orice stare de conştiință corespunde unei anumite mişcări a moleculelor şi a atomilor substanței cerebrale, şi că intensitatea unei senzații măsoară amplitudinea, gradul de complicare sau întinderea acestor mişcări moleculare? Ultima ipoteză e cel puțin la fel de verosimilă ca şi cealaltă, dar nu rezolvă nici ea problema. Căci e posibil că intensitatea unei senzații să confirme existența unui efort mai mult sau mai puțin considerabil săvârşit în trupul nostru; dar conştiința ne furnizează senzația, nu strădania mecanică. Ba chiar estimăm că munca îndeplinită e mai mult sau mai puțin mare, cantitativ, tocmai după intensitatea senzației: prin urmare, intensitatea rămâne, cel puțin în aparență, o proprietate a senzației. Şi astfel vechea întrebare se pune din nou: de ce spunem că o intensitate superioară e mai mare? De ce ne gândim la o cantitate mai mare sau la un spațiu mai mare?

Poate că dificultatea problemei stă îndeosebi în faptul că desemnăm prin acelaşi cuvânt4şi ne reprezentăm în acelaşi fel intensități de natură foarte diferită, de exemplu intensitatea unui sentiment şi cea a unei senzații sau a unui efort. Efortul e însoțit de o senzație musculară, iar senzațiile sunt legate ele însele de anumite condiții fizice, ce se pare că înseamnă ceva când e vorba de aprecierea intensității lor; avem de-a face cu fenomene ce se petrec la suprafața conştiinței, şi ce se asociază mereu, cum vom vedea mai jos, cu perceperea unei mişcări sau a unui obiect extern. Anumite stări ale sufletului însă, în mod justificat sau nu, par a-şi fi suficiente lor înseşi: aşa se întâmplă cu bucuriile şi tristețile adânci, cu pasiunile interiorizate, cu emoțiile estetice. Intensitatea pură e mai uşor de definit în aceste, cazuri simple, în care nici un element extensiv nu oare a interveni. Vom vedea într-adevăr că în atare situații ea se reduce la o anumită calitate sau nuanță ce colorează o masă mai mult sau mai puțin considerabilă de stări psihice, sau, dacă dorim, la un număr mai mare sau mai mic de stări simple ce impregnează emoția fundamentală.

De exemplu, o dorință obscură a devenit încetul cu încetul o pasiune adâncă. Veți vedea că slabă intensitate a dorinței consta mai întâi în faptul că vă părea izolată, oarecum străină întregului vieții voastre interioare. Puțin câte puțin însă, ea a pătruns un

mare număr de elemente psihice, revărsându-şi asupra acestora propria-i culoare; şi iată că punctul vostru de vedere asupra ansamblului fenomenelor pare a fi schimbat. Căci nu e adevărat, oare, că vă dați seama de o pasiune profundă, o dată ce ea a pus stăpânire pe voi, după faptul că aceleaşi obiecte nu mai produc asupra voastră vechile impresii? Toate senzațiile şi ideile voastre par a se fi împrospătat; e un fel de nouă copilărie. Încercăm ceva asemănător în unele vise, în care nu vedem decât lucruri foarte obişnuite, dar în care răsună, cu toate acestea, o notă originală greu de identificat. Aceasta deoarece, cu cât coborâm în adâncurile conştiinței, cu atât mai puțin avem dreptul de a trata faptele psihologice ca pe nişte obiecte ce se juxtapun. Când spunem că un obiect ocupă o mare parte a sufletului său chiar totalitatea lui, trebuie să înțelegem prin aceasta simplul fapt că imaginea obiectului în cauză a modificat nuanțele a mii de percepții şi de amintiri, şi că în acest sens le impregnează, fără a se face însă văzută în ele. Această reprezentare foarte dinamică nu e însă deloc pe placul conştiinței reflexive, care cultivă distincțiile tranşante ce se exprimă fără greutate prin cuvinte, şi lucrurile cu contururi bine definite, precum cele pe care le vedem în spațiu. Ea va presupune aşadar că, totul rămânând identic, o anumită dorință - a trecut prin mărimi succesive: ca şi cum am mai putea vorbi de mărimi acolo unde nu mai există nici multiplicitate şi nici spațiu! Şi la fel cum o vom vedea concentrând asupra unui punct dat al organismului contracțiile musculare tot mai numeroase ce se efectuează pe întreaga suprafață a trupului, pentru a ajunge la un efort de intensitate sporită, ea va face să se cristalizeze într-un loc ferit, sub forma unei dorințe ce ia amploare, modificările progresive survenite în masa confuză a faptelor psihice coexistente. Aceasta e însă o schimbare de calitate, mai degrabă decât una de mărime.

Ceea ce face din speranță o plăcere atât de intensă e faptul că viitorul, de care dispunem după plac, ne apare în acelaşi timp într-o mulțime de forme, la fel de atrăgătoare şi de posibile. Dar, chiar dacă cea mai aşteptată se realizează, vor fi sacrificate toate celelalte, şi vom fi pierdut mult. Ideea de viitor, pătrunsă de o infinitate de lucruri posibile, e aşadar mai bogată decât viitorul însuşi, şi tocmai de aceea speranța ne produce mai multă încântare decât posesia, visul mai multă decât realitatea.

Să încercăm să precizăm în ce constă o intensitate în creştere de bucurie sau de tristețe, în situațiile excepționale în care nu intervine nici un simptom fizic. Bucuria interioară e, asemenea

unei pasiuni, lin fapt psihologic izolat, ocupând mai întâi o zonă de margine a sufletului şi câştigând tot mai mult loc. La nivelul cel mai de jos, ea seamănă oarecum cu o orientare a stărilor de conştiință. În sensul viitorului. Apoi, ca şi cum această atracție ar face să le scadă din greutate, ideile şi senzațiile noastre se succed cu mai mare viteză; mişcările nu ne mai pretind acelaşi efort. În sfârşit, în bucuria maximă, percepțiile şi amintirile dobândesc o calitate ce nu poate fi definită, ce poate fi comparată cu o căldură sau o lumină, şi care e atât de nouă încât, în anumite clipe, reflectând asupra noastră, încercăm un fel de mirare de a fi. Astfel, există mai multe forme caracteristice ale bucuriei pur interioare, tot atâtea etape succesive ce corespund unor modificări calitative ale masei gărilor noastre sufleteşti. Dar numărul acestor stări, pe care le atinge fiecare modificare, e mai mult sau mai puțin considerabil şi, deşi nu le numărăm explicit, ştim bine dacă, de exemplu, bucuria pătrunde toate impresiile unei zile sau dacă unele dintre ele îi scapă. În acest fel, stabilim puncte de diviziune în intervalul ce desparte două forme succesive ale bucuriei, iar trecerea gradată de la una la alta face ca ele să ne apară, la rândul lor, ca intensitățile unui singur sentiment, ce dă impresia că şi-ar schimba mărimea. Am putea arăta fără nici o greutate că diferitele grade ale tristeții corespund, şi ele, unor schimbări calitative. Ea începe prin a nu fi decât o orientare înspre trecut şi o sărăcire a senzațiilor şi ideilor, ca şi cum fiecare dintre acestea ar începe cu totul în puținătatea ei actuală, şi ca şi cum viitorul, ca să spunem aşa, s-ar închide în fața noastră. Şi sfârşeşte printr-o impresie de strivire, care ne face să aspirăm la neant, şi care face de asemenea ca orice nouă lovitură pe care o primim să ne aducă o plăcere amară, făcându-ne să înțelegem inutilitatea luptei.

Simțămintele estetice ne oferă exemple şi mai frapante ale acestei intervenții progresive a unor elemente noi, vizibile în emoția fundamentală, ce par a-i spori mărimea, deşi nu fac decât să-i modifice natura. Să-l cercetăm pe cel mai simplu, grația. Mai întâi e vorba de perceperea unei anumite dezinvolturi, a unei uşurințe în mişcările exterioare. Şi cum mişcările uşoare sunt cele ce se pregătesc unele pe altele, sfârşim prin a atribui o grație superioară mişcărilor ce se pot prevedea şi atitudinilor prezente în care sunt indicate şi, ca să spunem aşa, preformate cele viitoare. Dacă mişcările sacadate sunt lipsite de grație e din cauză că fiecare dintre ele îşi e suficientă sieşi şi nu le anunță pe cele ce vor urma. Dacă grația preferă liniile curbe celor frânte e din cauză

că primele îşi schimbă mereu direcţia, dar fiecare direcţie nouă e indicată în cea care o precede. Perceperea unei uşurinţe în mişcare se îmbină aici cu plăcerea de a opri oarecum înaintarea timpului şi de a aduce viitorul în prezent. Un al treilea element intervine când mişcările plină de graţie urmează un ritm şi când sunt însoţite de muzică. Aceasta pentru că ritmul şi măsura, îngăduindu-ne să prevedem şi mai bine mişcările artistului, ne fac să. Credem, de astă dată, că le stăpânim. Deoarece aproape că ghicim atitudinea pe care o va adopta, el pare că ascultă de noi atunci când o adoptă cu adevărat; regularitatea ritmului stabileşte între el şi noi Un fel de comunicare, iar revenirea periodică a măsurii e un fel de fir nevăzut cu ajutorul căruia facem să se mişte o marionetă închipuită. Chiar dacă ea se opreşte o clipă, mâna noastră nerăbdătoare nu se poate împiedica să o mişte pentru a o împinge şi a o reaşeza în mişcarea al cărei ritm a devenit întreaga noastră gândire şi voinţă. În sentimentul lucrurilor graţioase va intra deci im fel de simpatie fizică, şi analizând farmecul ei veţi vedea că vă atrage prin afinitatea-i cu simpatia morală, a cărei idee v-o sugerează în chip subtil. Acest ultim element, cu care celelalte vin să ne unească după ce, într-un fel, l-au anunţat, explică irezistibila atracţie a graţiei: nu am putea înţelege plăcerea pe care ne-o produce dacă ea s-ar reduce la o economie a efortului, cum pretinde Spencer[30]*. Adevărul e însă că noi credem că distingem în lucrurile graţioase, pe lângă uşurinţa care e semnul mobilităţii, un indiciu al unei posibile mişcări îndreptate spre noi, al unei simpatii; virtuale sau. Chiar pe cale de a se naşte. Această simpatie - mobilă, mereu pe punctul de a se oferi, e tocmai esenţa graţiei superioare. Astfel, intensităţile în creştere ale sentimentului estetic se rezolvă în tot atâtea sentimente distincte, fiecare dintre ele anunţat de cel dinainte, devenind vizibil în primul, pentru a-l eclipsa în cele din urmă definitiv. Acest progres calitativ îl interpretăm ca pe o schimbare de mărime, deoarece ne plac lucrurile simple, şi pentru că limbajul nostru e imperfect atunci când e vorba de a reda subtilităţile analizei psihologice.

Pentru a înţelege în ce fel simţământul frumosului comportă şi el grade ar trebui să-l supunem unei analize, minuţioase. Poate

---

[30]Essais sur le progres (trad. fr.), p. 283. * Herbert Spencer (1820—1903): psiholog, biolog, sociolog, moralist şi filosof englez. Promotor al unui evoluţionism empirist şi al unui psihologism asociaţionist, prin care se apropie de utilitarişti. Pentru Spencer, izvorul moralei e sentimentul binelui şi al răului inspirat de simpatia indivizilor, iar lumea socială e produsul unei evoluţii ce tinde spre individualizare, dar şi spre constituirea unei armonii între indivizi. A publicat Principii de psihologie (1855), Prin-cipii de biologie (1864), Principii de sociologie (1877—1896) etc.

că greutatea pe care o avem când încercăm să-i definim vine mai ales de la faptul că noi considerăm frumusețea din natură ca fiind anterioară celei din artă: în acest caz, procedeele artistice nu mai sunt decât mijloace prin care artistul exprimă frumosul, iar esența acestuia rămâne misterioasă. Ne-am putea însă întreba dacă natură e frumoasă altfel decât prin fericită întâlnire a unor procedee ce țin de arta omenească, şi dacă, într-un anume sens, arta nu precedă cumva natura. Chiar dacă nu mergem mai departe, pare a fi mai potrivit regulilor unei metode sănătoase să studiem mai întâi frumosul în opere în care a fost produs printr-un efort conştient, şi abia apoi să coborâm, printr-o tranziție delicată, de la artă la natură, care e şi ea un artist, în felul ei însă. Instalându-ne în acest punct de vedere vom putea vedea, credem, că țelul artei e de a exorciza forțele active, sau mai curând rezistente, ale personalității noastre, aducându-ne astfel la o stare de perfectă supunere, în care realizăm ideea ce ni se sugerează şi în care simpatizăm cu sentimentul exprimat. În tehnicile artistice vom regăsi, într-o formă atenuată, rafinate şi într-un fel spiritualizate, procedeele prin care, de obicei, se produce starea de hipnoză. — Astfel, în muzică, ritmul şi măsura suspendă circulația firească a senzațiilor şi ideilor, făcând atenția să oscileze între puncte fixe. şi pun stăpânire pe noi cu o putere atât de mare încât imitarea, oricât de discretă, a unei voci care geme va fi suficientă pentru a ne umple cu o mare tristele. Dacă sunetele muzicale acționează asupra noastră cu o forță mai mare decât cele din natură, acest lucru se întâmplă din cauză că natura se mărgineşte să exprime sentimente, în vreme ce muzica ni le sugerează. De unde vine farmecul poeziei? Poetul e ființa în care sentimentele se dezvoltă în imagini, iar acestea, la rândul lor, în cuvinte, care, pentru a le traduce pe primele, se supun ritmului. Văzând cum aceste imagini ne trec prin fața ochilor vom încerca şi noi sentimentul care le e, ca să spunem aşa, echivalentul emoțional; dar aceste imagini nu s-ar realiza atât de intens pentru noi dacă n-ar exista mişcările regulate ale ritmului, prin care sufletul nostru, legănat şi adus în pragul somnului, uită de sine, ca într-un vis, pentru a gândi şi a vedea ce gândeşte şi ce vede poetul. Artele plastice obțin şi ele un efect de acelaşi gen prin brusca nemişcare pe care o impun vieții, şi care se transmite atenției spectatorului printr-un fel de contaminare fizică. Dacă statuile antice exprimă emoții discrete, care trec peste ele ca o răsuflare, imobilitatea lividă a pietrei îi atribuie, în schimb, sentimentului exprimat şi mişcării pornite ceva definitiv şi veşnic,

în care gândirea noastră se absoarbe iar voința ni se pierde. Am putea găsi şi în arhitectură, chiar în inima acestei nemişcări impresionante, efecte asemănătoare celor de ritm. Simetria formelor, repetarea nedefinită a aceluiaşi motiv fac că percepția noastră să şovăie între un motiv şi un filțul ce-i e identic, şi să piardă obişnuința schimbărilor neîncetate care, în viața de zi cu zi, ne readuc mereu la conştiința propriei noastre personalități: indicarea, chiar şi trecătoare, a unei idei va „fi suficientă pentru a ne umple cu această idee sufletul, în întregime. Astfel, arta tinde să imprime sentimente în noi, mai degrabă decât să le exprime; le sugerează şi se lipseşte bucuros de imitarea naturii atunci când găseşte mijloace mai eficiente. Natura procedează şi ea prin sugestie, ca şi artă, dar nu dispune de ritmuri. Ea suplineşte această lacună printr-o lungă camaraderie, pe care comuniunea influențelor reciproce a creat-o între ea şi noi, şi care face ca la cea mai mică indicare a unui sentiment să simpatizăm cu ea, aşa cum subiectul docil ascultă de gestul hipnotizatorului. Iar această simpatie se produce îndeosebi atunci când natura ne prezintă ființe cu proporții normale, astfel încât atenția noastră se împarte în mod egal între toate părțile imaginii, fără a se fixa asupra nici uneia: percepția noastră fiind legănată de un fel de armonie, nimic nu mai poate opri liberul avânt al sensibilității, ce aşteaptă doar căderea obstacolului pentru a se lăsa mişcată prin simpatie. Din această analiză rezultă că sentimentul frumosului nu e unul special, dar că orice sentiment pe care-l încercăm poate îmbrăca un caracter estetic, cu condiția să fie sugerat.şi nu cauzat. Vom înțelege atunci de ce emoția estetică pare a admite grade de intensitate şi de asemenea de înălțare. Într-adevăr, uneori sentimentul sugerat întrerupe cu greu țesătura strânsă a faptelor psihologice ce ne compun istoria personală; alteori, ne distrage de la ele atenția, fără ca totuşi să ne lase să le pierdem din vedere; alteori, în sfârşit, li se substituie, ne absoarbe şi ne acaparează întreaga viață sufletească.

Există aşadar faze distincte în progresul unui sentiment estetic, ca şi în starea hipnotică; iar aceste faze corespund mai puțin unor variații de grad cât unor diferențe de stare sau de natură. Meritul unei opere de artă nu se măsoară însă atât de mult prin puterea cu care sentimentul sugerat pune stăpânire pe noi cât prin bogăția însăşi a acestuia: altfel spus, pe lângă gradele de intensitate, distingem instinctiv grade de profunzime sau de înălțare. Analizând acest ultim concept, vom vedea că sentimentele şi gândurile pe care ni le sugerează artistul exprimă

şi rezumă o parte mai mult sau mai puțin considerabilă a propriei lui istorii. Dacă artă ce nu oferă decât senzații e una inferioară, aceasta se datorează faptului că deseori analiză nu desluşeşte într-o senzație altceva decât senzația însăşi. Majoritatea emoțiilor sunt însă însoțite de mii de senzații, sentimente sau idei, care le impregnează: fiecare dintre ele. E prin urmare o stare unică în felul ei, indefinisabilă, şi se pare că ar trebui să putem retrăi viața celui ce o încearcă pentru a o putea îmbrățişa în originalitatea ei complexă. Cu toate acestea, artistul are ca țel să ne introducă în acea emoție atât de bogată, de personală şi de nouă. şi să ne facă să simțim ceea ce nu ne poate face să înțelegem. El va fixa deci, printre manifestările exterioare ale sentimentului său, pe acelea pe care, sesizându-le, trupul nostru le va imita maşinal, deşi discret, încât vom fi aduşi, dintr-o dată, în indefinisabila stare sufletească ce le-a provocat. Astfel va cădea bariera pe care timpul şi spațiul o aşezau între conştiința lui şi a noastră; şi cu cât sentimentul în cadrul căruia ne va fi introdus va fi mai bogat în idei, mai plin de senzații şi de emoții, cu atât frumusețea exprimată va fi mai adâncă sau mai înaltă. Intensitățile succesive ale sentimentului estetic corespund aşadar unor schimbări de stare petrecute în noi, iar gradele de adâncime, numărului mai mare sau mai mic de fapte psihice elementare, pe care le desluşim în mod confuz în emoția fundamentală.

Am putea supune sentimentele morale unei investigații de acelaşi fel. Iată, de pildă, sentimentul milei. El constă, în primul rând, în a te pune, în gând, în locul celorlalți, în a suferi de propria lor suferință. Dar dacă n-ar fi decât atât, cum au pretins unii, mila ne-ar inspira ideea de a fugi de cei în nevoie mai degrabă decât de a-i ajuta, deoarece, în chip firesc, suferința ne produce oroare. E foarte posibil ca acest sentiment de oroare să se găsească la originea milei; dar un nou element nu va întârzia să i se adauge, nevoia de a ne ajuta semenii şi de a le uşura suferința. Veți spune, împreună cu La Rochefoucauld, că această pretinsă simpatie e calcul, o prevedere abilă a relelor ce vor veni"[31]? E posibil, într-adevăr, ca frica să joace un rol în compasiunea pe care ne-o inspiră necazurile altuia; dar în acest caz avem de-a face doar cu forme inferioare ale milei. Cea

[31]La Rochefoucauld (1613—1680): moralist francez, autor al unor maxime, reflecții şi portrete ce atestă vitalitatea genului. Atmosfera reflecțiilor sale e încărcată de decepție, de amărăciune şi de neîncredere, fiind rodul unei experiențe de viață aspre şi, în ansamblu, nefericite. Textul evocat de Bergson are nr. 264 în Reflecții morale: „Mila e adesea sentimentul propriilor noastre necazuri, în cele alte altora. E o prevedere abilă a nenorocirilor în care putem cădea".

adevărată constă mai puțin în a-ți fi teamă de suferință cât în a o dori. Această dorință e uşoară: de-abia de o vrem realizată, dar o formulăm oarecum împotriva voinței proprii, ca şi cum natura ar fi comis o mare nedreptate şi ar trebui să îndepărtăm orice bănuială de complicitate cu ea. Esența milei e aşadar o nevoie de umilință, o aspirație de coborâre. Această aspirație dureroasă îşi are de altfel farmecul ei, deoarece ne ridică în propriii, noştri ochi şi ne face să ne simțim superiori avantajelor materiale de care, pentru moment, gândirea noastră se îndepărtează. Intensitatea în creştere a milei constă aşadar într-un progres calitativ, într-o trecere de la dezgust la teamă, de la teamă la simpatie şi de a simpatie la umilință.

Nu ducem analiza mai departe. Stările psihice a căror intensitate tocmai am stabilit-o sunt stări profunde, ce nu par a fi solidare cu cauza lor externă, şi care nu par nici că învelesc perceperea unei contracții musculare. Dar aceste stări sunt rare. Nu există pasiune sau dorință, bucurie sau tristețe care, să nu fie însoțite de simptome fizice; iar atunci când aceste simptome apar, ne servesc, după cât se pare, la aprecierea intensităților. Cât despre senzațiile propriu-zise, acestea sunt evident legate de cauza lor externă şi, deşi intensitatea senzației nu poate fi definită prin mărimea cauzei, între aceşti doi termeni există fără îndoială un raport. Şi aceasta, chiar dacă, în unele dintre manifestările sale, conştiința pare a se revărsa în afară, ca şi cum intensitatea s-ar desfăşura în extensie, precum în efortul muscular. Iată-ne aşadar în fața acestui ultim fenomen: ne vom instala, dintr-un salt, la extremitatea opusă a seriei factorilor psihologici.

Dacă există un fapt ce pare a se prezenta în mod imediat conştiinței sub forma cantității, sau cel puțin a mărimii, acesta e, fără putință de tăgadă, efortul muscular. Ni se pare că forța psihică, întemnițată în suflet precum vânturile în peştera lui Eol, nu aşteaptă decât ocazia de a ieşi afară; voința pare a o supraveghea şi, din vreme în vreme, a-i, deschide o ieşire, proporționând scurgerea cu efectul dorit. Ba chiar, dacă reflectăm bine, vom vedea că această concepție destul de grosolană despre efort intră în mare măsură în credința noastră în mărimile intensive. Tot aşa cum forța musculară ce se desfăşoară în spațiu şi se manifestă prin fenomene măsurabile ne face impresia că a preexistat propriilor ei manifestări dar într-un volum mai mic şi, ca să spunem aşa, în stare comprimată, nu ezităm să îngustăm tot mai mult acel volum, iar în cele din urmă ni se pare că o stare

pur psihică, fără a mai ocupa spațiu, are totuşi o anumită mărime. Ştiința tinde de altfel să întărească iluziile bunului simț, în legătură cu aceasta. De exemplu, Bain[32] spune că, sensibilitatea concomitentă a mişcării musculare coincide cu curentul centrifug al forței nervoase": conştiința ar sesiza deci tocmai emiterea de forță nervoasă. Wundt[33] vorbeşte şi el de o senzație de origine centrală, ce însoțeşte inervația voluntară a muşchilor, şi citează exemplul paraliticului, „care are senzația foarte clară a forței pe care o desfăşoară în timp ce vrea să-şi ridice piciorul, deşi acesta rămâne inert[34]. Majoritatea autorilor se asociază acestei opinii, care ar fi ca o lege în ştiința pozitivă, dacă William James[35] n-ar fi atras. Atenția fiziologilor, acum câțiva ani, asupra unor fenomene destul de puțin remarcate, dar foarte remarcabile, cu toate acestea.

Când un paralitic face un efort pentru a-şi ridica piciorul inert, desigur că nu execută această mişcare, dar, de bine de rău, execută o alta. Undeva, o anume mişcare e executată; dacă nu, nu poate apare senzația de efort[36]. Vulpian[37] a remarcat deja că. Dacă îi cerem unui hemiplegie să-şi închidă pumnul paralizat, el va îndeplini inconştient această acțiune cu pumnul care nu e bolnav. Ferrier a semnalat un fapt şi mai curios[38]. Întindeți-vă brațul cu degetul arătător uşor îndoit că şi cum vă pregătiți să apăsați pe trăgaciul unui pistol: dacă nu veți mişca degetul, nu veți contracta nici un muşchi al mâinii şi nu veți produce nici o mişcare aparentă; veți simți totuşi că ați cheltuit energie. Privind totul mai cu atenție, vă veți da seama că senzația de efort coincide cu fixarea muşchilor pieptului, cu faptul că țineți glota închisă şi că vă contractați activ muşchii angajați în respirație.

---

[32]Alexander Bain (1818—1903): filosof experimentalist englez, psi-holog, teoretician al educației, autor a numeroase articole, cărți de vulgarizare a cunoştințelor, manuale şcolare şi lucrări accesibile de astronomie, electricitate, meteorologie. Lucrările sale de psihologie experimentală (The Senses and the Jntellect, 1855, The Emotions and the Will, 1859 ş.a.) sunt importante în domeniu. A perfecționat telegraful electro-chimic, inventat de Davy, în 1831.

[33]Wilhelm-Max Wundt (1832—1920): profesor de fiziologie la Hel-delberg şi la Leipzig şi director al revistei Philosophische Studieri, In care au apărut lucrări ale elevilor săi, grupați într-o adevărată şcoală în jurul maestrului. A introdus metoda inductivă în logică şi în etică şi a fundamentat psihologia fiziologic, prin tehnica măsurărilor.

[34]Psychologie physiologique, trad. Rouvier, t. I, p. 423.

[35]William James (1842—1910): fondator, împreună cu Peirce, al pragmatismului. Promotor al unei psihologii pozitiviste, îndepărtată tn egală măsur de spiritualism şi de asociaționism. A studiat fenomene foarte variate, precum atenția, conceperea ideilor, asociația lor, comparația, memoria, senzația, imaginația, mişcarea, instinctul, emoțiile, voința. Cele mai cunoscute lucrări: Voința de a crede (1S97), Pragmatismul (1907), Filosofia experienței (1910).

[36]W. James, Le sentiment de l'effort (Critique philosophique, 1880, (t. II).

[37]Edme-Felix-Alfred Vulpian (1826—1887): medic cu cercetări de anatomie patologică, fiziologia sistemului nervos, patologie experimentală.

[38]Les Fonctions du cerveau, p. 358 (trad. fr.).

De îndată ce respirația își reia cursul firesc, conștiința efortului dispare, în afară de eventualitatea că vom mișca realmente degetul. Toate acestea păreau să indice faptul că nu avem conștiința unei emiteri de forță, ci a mișcării musculare care e rezultatul ei. Originalitatea lui W. James a fost verificarea ipotezei prin exemple ce păreau că-i sunt absolut refractare. Astfel, când mușchiul drept exterior al ochiului drept e paralizat, bolnavul se străduiește zadarnic să-și întoarcă ochiul spre dreapta; cu toate acestea, i se pare că obiectele fug spre dreapta și, cum actul voinței nu a produs nici un efect; e clar, spune Helmholz[39]*, că ceea ce-i apare conștiinței e însuși efortul voinței. Dar nu s-a ținut seama, răspunde James, de ce se întâmplă în celălalt ochi: în timpul experiențelor, el rămâne acoperit, dar se mișcă cu toate acestea, lucru de care ne putem convinge cu ușurință. Senzația de efort ne e dată de mișcarea ochiului stâng, mișcare percepută de conștiință, ce ne face să credem în același timp că obiectele zărite de ochiul drept se mișcă. Aceste observații, ca și altele, analoage, îl fac pe James să afirme că sentimentul efortului e centripet și nu centrifug. Nu avem conștiința unei forțe pe care am lansat-o în organism: sentimentul energiei musculare desfășurate „e o senzație aferentă complexă, ce ia naștere din mușchii contractați, din ligamentele întinse, din articulațiile comprimate, din pieptul înțepenit, din glota închisă, din sprâncenele încruntate, din maxilarele strânse". pe scurt din toate punctele periferice în care efortul aduce o modificare.

Nu vom lua poziție în această dezbatere. De aceea, problema care ne preocupă nu e de a ști dacă sentimentul efortului vine de la centru sau de la periferie, ci în ce constă, de fapt, perceperea intensității lui de către noi. E suficient să ne studiem atent pe noi înșine pentru a ajunge, în legătură cu acest ultim punct, la o concluzie pe care James nu a formulat-o, dar care ne pare foarte conformă cu spiritul doctrinei sale. Pretindem că, cu cât un efort dat ne face impresia că sporește, cu atât numărul de mușchi ce se contractă prin simpatie crește și el; că, în fapt, conștiința aparentă a unei mai mari intensități de efort într-un punct dat al organismului se reduce la perceperea unei mai mari suprafețe a trupului, angajată în această operație.

Încercați, de pildă, să strângeți pumnul, tot mai mult". Veți

---

[39]Optique physiologique ,trad. fr., p. 764.

* Hermann Ferdinand von Helmholz (1821—1894): fizician și fiziolog. A făcut cercetări asupra memoriei și sistemului nervos. A avut Și studii novatoare în domeniul acusticii, iar în fizică a studiat căldura mecanică, dubla refracție, electrochimia. A inventat oftalmoscopul, pentru cercetarea retinei.

avea impresia că senzația de efort, localizată în întregime în mână, trece succesiv prin mărimi aflate în creştere. În realitate, mâna voastră încearcă mereu aceeaşi senzație. Numai că aceasta, localizată la început în mână, s-a răspândit în braț şi a urcat spre umăr; în sfârşit, celălalt braț înțepeneşte, cele două picioare îl imită, respirația se opreşte; trupul e atins în întregimea lui. Dar nu vă dați seama în mod distinct de aceste mişcări concomitente decât cu condiția de a fi avertizați în legătură cu ele; până atunci, credeți că aveți de-a face cu o stare de conştiință unică, care-şi schimbă mărimea. Când vă strângeți buzele tot mai tare una de alta, credeți că încercați în acel loc o senzație unică, tot mai puternică; şi în acest caz vă veți da seama, dacă veți reflecta mai atent, că senzația rămâne identică, dar că anumiți muşchi ai feței şi ai capului, apoi ai întregului trup, au luat parte la operație. Ați simțit această invadare treptată, această creştere de suprafață care e realmente o schimbare de cantitate; dar cum vă gândeați îndeosebi la buzele strânse, ați localizat creşterea în acel loc şi ați făcut din forța psihică ce se cheltuia acolo o mărime, deşi nu avea întindere. Priviți cu atenție o persoană ce ridică greutăți tot mai mari: contracția musculară i se răspândeşte, puțin câte puțin, pe toată suprafața corpului. Cât despre senzația oarecum deosebită pe care o încearcă în brațul ce lucrează, ea rămâne constantă vreme foarte îndelungată şi nu-şi schimbă decât calitatea, greutatea devenind la un moment dat oboseală, iar oboseala durere. Cu toate acestea, subiectul îşi va închipui că are conştiința unei creşteri continue a forței psihice ce trece în braț, şi nu-şi va recunoaşte eroarea decât cu condiția de a fi prevenit, în aşa măsură e înclinat să măsoare o stare psihologică dată prin mişcările conştiente care o însoțesc. Din astfel de fapte, şi din multe altele de acelaşi fel, se desprinde, credem, concluzia următoare: conştiința noastră a creşterii efortului muscular se reduce la dubla percepere a unui mai mare număr de senzații periferice şi a unei schimbări calitative survenită în unele dintre ele.

Iată-ne deci puşi în situația de a defini intensitatea unui efort superficial ca pe una de sentiment adânc al sufletului. Şi într-un caz şi în celălalt, există progres calitativ şi complexitate sporită, sesizată confuz. Obişnuită însă să gândească în spațiu şi să-şi spună ce gândeşte, conştiința va desemna sentimentul printr-un singur cuvânt şi va localiza efortul exact în punctul în care el dă un rezultat util: ea va vedea un efort mereu identic sieşi, crescând în locul pe care i l-a atribuit, şi un sentiment care, fără să-şi

schimbe numele, creşte păstrându-şi natura. E verosimil că vom regăsi această iluzie a conştiinței în stările intermediare între eforturile superficiale şi sentimentele adânci. Într-adevăr, un mare număr de stări sufleteşti sunt însoțite de contracții musculare şi de senzații periferice. Aceste elemente superficiale sunt coordonate între ele când printr-o idee pur speculativă, când printr-o reprezentare de ordin practic.

În primul caz e vorba de efort intelectual sau de atenție; într-al doilea se produc emoții ce ar putea fi socotite violente sau acute mânia, spaima, anumite varietăți ale bucuriei, ale durerii, ale pasiunii şi ale dorinței. Iată, pe scurt, în ce fel o definiție identică a intensității se aplică acestor stări intermediare.

Atenția nu e o stare pur fiziologică, dar nimeni nu poate nega că e însoțită de mişcări. Acestea nu sunt nici cauza şi nici rezultatul fenomenului; fac parte din el şi-1 exprimă extensiv, cum a arătat atât de remarcabil Ribot[40]*.

Fechner[41] reducea deja sentimentul efortului de atenție, într-un organ al simțurilor, la sentimentul muscular, produs prin punerea în mişcare, grație unui fel de acțiune reflexă, a muşchilor ce se află în legătură cu diferitele organe senzoriale". El a remarcat acțiunea foarte precisă de tensiune şi de contracție a pielii capului, presiunea dinspre în afară spre înăuntru asupra întregului craniu pe care o încercăm atunci când facem un mare efort pentru a ne reaminti ceva. Ribot a studiat mai îndeaproape mişcările caracteristice ale atenției voluntare. „Atenția, spune el. Contractează muşchiul frunții; acesta... trage înspre el sprâncenele, le ridică şi face să apară riduri transversale pe frunte... În cazuri extreme, gura se deschide larg la copii, dar şi la mulți adulți. Atenția susținută produce o mişcare înainte a buzelor, un fel de strâmbătură". Desigur, întotdeauna va intra în atenția voluntară un factor pur psihic, chiar dacă nu e vorba decât de excluderea, grație voinței, a tuturor ideilor străine celei

---

[40]Le mecanisme de rattention. Alean, 1888.

* Theodule-Armand Ribot (1839—1916): filosof şi psiholog, specialist în fiziologie, histologie şi psihologie experimentală. A promovat o psihologie bazată pe observația faptelor şi pe experimente, refuzând tratarea filosofică a stărilor de conştiință. în 1876 a fondat Revue philosophique. Principalele lucrări: Les Maladies de la me-moire (1881), Les Maladies de la volonte (1883), Les Maladies de ia personnalite (1885), La Psychologie de l'attention (1889), Lu Psijcho-logie des sentiments (1896).

[41]Gustav-Theodor Fechner (1801—1887): fizician şi filosof, şi de asemenea autorul unor cercetări de istorie naturală. A studiat lucruri foarte diverse, precum galvanismul. curentele electro-ehimice, antropologia etc. A elaborat şi o metafizică destul de curioasă, inspirata de mistica şi teosofia Renaşterii. A stabilit o lege psihofizică ce-i poartă numele,, conform căreia senzația creşte în funcție de logaritmul excitației. Această tratare matematică a psihofizicii a fost combătută de Helmholtz.

de care voim să ne ocupăm. O dată însă această excludere efectuată, credem în continuare că avem conştiința unei tensiuni crescânde în suflet, a unui efort imaterial ce sporeşte. Analizați această impresie şi nu veți găsi în ea nimic altceva decât sentimentul unei contracții musculare ce câştigă în suprafață sau îşi schimbă natura, tensiunea devenind presiune, oboseală, durere.

Or, nu vedem o diferență esențială între efortul de atenție şi ceea ce s-ar putea numi efort de tensiune sufletească: dorință acută, mânie dezlănțuită, dragoste pasionată, ură violentă. Fiecare din aceste stări se poate reduce, după noi, la un sistem de contracții musculare coordonate de o idee: în cazul atenției, ideea mai mult sau mai puțin reflexivă de a cunoaşte; în cel al emoției, ideea de a acționa, străină reflecției. Intensitatea acestor emoții violente nu va fi deci altceva decât tensiunea musculară ce le însoțeşte. Darwin a descris remarcabil simptomele fiziologice ale furiei. „Bătăile inimii se accelerează; fața se înroşeşte sau ia o paloare de cadavru; respirația e dificilă; pieptul se ridică; nările freamătă şi se dilată. Adesea, întregul corp tremură. Vocea se schimbă; dinții se strâng sau se freacă unii de alții, iar sistemul muscular e gata să săvârşească un act violent, aproape frenetic... Gesturile trădează mai mult sau mai puțin limpede intenția de a lovi sau de a lupta împotriva unui duşman"[42]. Nu vom merge până la a susține, împreună cu W. James[43], că emoția ivită din furie s-ar reduce la suma acestor senzații organice: în mânie va intra întotdeauna un element psihic ireductibil, chiar dacă nu e vorba decât de ideea de a lovi sau de a lupta de care vorbeşte Darwin, idee ce imprimă atâtor mişcări diferite o direcție comună. Dar dacă această idee determină direcția stării emoționale şi orientarea mişcărilor concomitente, intensitatea în creştere a stării înseşi nu e altceva, credem, decât zguduirea tot mai profundă a organismului, pe care conştiința o măsoară fără nici o greutate prin numărul şi întinderea suprafețelor interesate. Zadarnic se va invoca faptul că există furii înfrânate, prin urmare cu atât mai intense; deoarece acolo unde emoția îşi dă curs liber, conştiința nu se opreşte la amănuntele mişcărilor concomitente, ci se concentrează asupra lor când încearcă să le ascundă, în sfârşit, dacă lăsați la o parte orice urmă de oscilație organică sau orice veleitate de contracție musculară, din mânie nu va mai

[42]Expression des emotions, p. 79.
[43]What is an emotion? Mind/1884, p. 189.

rămâne decât o idee; sau dacă mai doriți să faceți din ea o emoție, nu veți putea să-i atribuiți vreo intensitate.

„O spaimă intensă, spune Herbert Spencer[44], se exprimă prin strigăte, prin eforturi pentru a ne ascunde sau a fugi, prin palpitații şi tremurături". Vom merge mai departe şi vom susține că aceste mişcări fac parte din spaima însăşi: prin ele, spaima devine o emoție, susceptibilă de a trece prin diferite grade de intensitate. Suprimați-le cu totul, şi spaimei mai mult sau mai puțin intense îi va succeda o idee de spaimă, reprezentarea absolut intelectuală a unui pericol ce trebuie evitat. Există de asemenea o acuitate a bucuriei şi a durerii, a dorinței, a aversiunii şi chiar a ruşinii, a cărei rațiune de a fi am putea-o găsi în mişcările de reacție automată pe care le schițează organismul şi pe care le percepe conştiința. „Dragostea, spune Darwin, face inima să bată, respirația să se accelereze, fața să se înroşească"[45]. Aversiunea se arată prin mişcări de dezgust ce se repetă când ne gândim la lucrul detestat, fără a ne da seama. Când suntem pătrunşi de ruşine, fie şi retrospectiv, ne înroşim, ne crispăm involuntar degetele. Acuitatea acestor emoții se evaluează după numărul şi natura senzațiilor periferice ce le însoțesc. Puțin câte puțin, şi pe măsură ce starea emoțională îşi pierde din violență pentru a câştiga în profunzime, senzațiile periferice cedează locul elementelor interne: nu mişcările externe, ci ideile, amintirile, stările de conştiință în general se vor orienta de acum, în număr mai mare sau mai mic, într-o direcție determinată. Nu există aşadar diferență esențială, din punctul de vedere al intensității, între sentimentele adânci, despre care vorbeam la începutul studiului nostru, şi emoțiile acute ori violente pe care tocmai le-am trecut în revistă. A spune că dragostea, ura sau dorința câştiga în violență e tot una cu a spune că ele se proiectează în afară, că se răspândesc la suprafață, că elementelor interne li se substituie senzații periferice: dar fie că sunt superficiale ori adânci, violente sau interiorizate, intensitatea acestor sentimente constă mereu în multiplicitatea stărilor simple pe care conştiința le desluşeşte în ele doar confuz.

Până acum, ne-am limitat la sentimente şi eforturi, stări complexe a căror intensitate nu depinde deloc de vreo cauză externă. Dar senzațiile ne apar ca nişte stări simple: în ce constă

---

[44]Principes de psychologie, t. I; p. 523.
[45]Expression des emotions, p-, 84.

mărimea lor? Intensitatea acestor senzații variază ca şi cauza externă al căror echivalent conştient ele trec: cum să explicăm invazia cantității într-un efect inextensiv, de data aceasta indivizibil? Pentru a putea răspunde la întrebare vă trebui să distingem mai întâi între senzațiile aşa-zis afective şi senzațiile reprezentative. Fără îndoială, trecerea de la unele la altele e gradată, iar în majoritatea reprezentărilor noastre simple intră un element afectiv. Dar nimic nu ne împiedică să-l precizăm şi să căutăm în mod distinct în ce constă intensitatea unei senzații afective, plăcerea sau durerea.

Poate că dificultatea acestei ultime probleme stă în faptul că refuzăm să vedem în starea afectivă altceva decât expresia conştientă a unei oscilații organice său ecoul intern al unei cauze externe. Remarcăm uşor faptul că unei mişcări nervoase mai intense îi corespunde în general o senzație mai Intensă; dar cum aceste zguduiri sunt inconştiente ca mişcări, deoarece iau pentru conştiință aspectul unei senzații ce nu le seamănă câtuşi de puțin, nu vedem cum ar putea transmite senzației ceva din propria lor mărime. Căci repetăm, nu există nimic comun între mărimile ce se pot suprapune, de exemplu amplitudinile vibrațiilor, şi senzațiile ce nu ocupă nici cel mai mic loc în spațiu. Dacă senzația mai intensă ne pare că n cuprinde pe cea de intensitate mai mică, dacă ea îmbracă pentru noi, ca şi mişcarea organică însăşi, forma unei mărimi, acest lucru s-a datorat, se pare, faptului că păstrează ceva din mişcarea fizică căreia-i corespunde. Dar nu va păstra nimic din aceasta, dacă nu e decât traducerea conştientă a unei mişcări de molecule; căci tocmai din cauză că această mişcare se traduce în senzație de plăcere sau de durere ea rămâne inconştientă ca mişcare moleculară.

Dar ne-am putea întreba dacă plăcerea sau durerea, în loc să exprime doar ceea ce tocmai s-a petrecut sau se petrece în organism, cum credem de obicei, nu indică cumva şi ce se va produce, lucrurile ce tind să se producă în el. Pare într-adevăr foarte puțin verosimil ca natura, atât de profund utilitară, să-i fi atribuit conştiinței sarcina absolut ştiințifică de a ne informa în legătură cu trecutul său cu prezentul, care nu mai depind de noi. Pe lângă această, mai trebuie să observăm faptul că ne ridicăm pe nesimțite de la mişcările automate la cele libere, şi că ultimele diferă de precedentele îndeosebi prin aceea că ne prezintă, între acțiunea externă care le ocazionează şi reacția voluntară care rezultă din ea, o senzație afectivă intercalată. S-ar putea chiar concepe o situație în care toate acțiunile noastre ar fi mecanice, şi

de altfel cunoaştem o varietate infinită de fiinţe organizate în care o excitaţie externă face să se nască o reacţie determinată fără a se mai trece prin intermedierea conştiinţei. Dacă plăcerea şi durerea se produc la unele fiinţe privilegiate, aceasta se întâmplă, pare-se, pentru a autoriza din partea acestora o rezistenţă la reacţia mecanică ce s-ar produce; senzaţia e fie lipsită de justificare, fie e un început de libertate. Dar cum ne-ar permite ea să rezistăm la reacţia ce se pregăteşte dacă nu ne-ar face să cunoaştem natura acesteia printr-un semn anume? Şi ce poate fi acel semn altceva decât schiţarea — sau preformarea — mişcărilor automate viitoare, chiar în sânul senzaţiei trăite? Starea afectivă nu trebuie aşadar să corespundă doar mişcărilor, oscilaţiilor sau fenomenelor fizice ce au avut loc, ci, de asemenea — şi îndeosebi — celor ce se pregătesc, celor ce vor să se nască.

E adevărat că, la început, nu prea vedem în ce fel această ipoteză simplifică problema. Căci noi căutăm ceea ce poate fi comun între un fenomen fizic şi o stare de conştiinţă din punctul de vedere al mărimii; şi se pare că nu facem decât să schimbăm sensul dificultăţii atunci când instituim starea de conştiinţă prezentă ca pe un indice al unei reacţii viitoare, mai degrabă decât ca pe o expresie psihică a excitaţiei trecute. Cu toate acestea, diferenţa dintre cele două ipoteze e considerabilă, deoarece oscilaţiile moleculare de care vorbeam mai sus erau necesarmente inconştiente, pentru că nimic din aceste mişcări nu putea rămâne în senzaţia ce le traducea. Dar se pare că mişcările automate ce tind să urmeze excitaţia suferită şi care ar fi ca un fel de prelungire firească a lor sunt, ca mişcări, conştiente; dacă nu, senzaţia însăşi, al cărei scop e de a ne invita să facem o alegere între această reacţie mecanică şi alte mişcări posibile, n-ar avea nici o raţiune de a fi. Intensitatea senzaţiilor afective n-ar fi aşadar decât conştiinţa pe care o avem despre mişcării involuntare ce se ivesc şi, într-un fel, se desenează în aceste stări, şi care Şi-ar fi urmat drumul dacă firea ar fi făcut din noi automate, nu fiinţe conştiente.

Dacă acest raţionament e întemeiat, nu trebuie să comparăm o durere de intensitate crescândă cu o notă a gamei ce devine tot mai puternică, ci cu o simfonie, în care se fac auzite un număr tot mai mare de instrumente. În sânul senzaţiei caracteristice, ce dă tonul tuturor celorlalte, conştiinţa va sesiza o multiplicitate mai mult sau mai puţin considerabilă de senzaţii ce emană din diferitele puncte ale periferiei, contracţii musculare, mişcări organice de tot felul: concertul acestor stări psihice elementare

exprimă noile exigențe ale organismului față de noua situație în care e pus. Cu alte cuvinte, evaluăm intensitatea unei dureri după interesul pe care o parte mai mult sau mai puțin mare a organismului îl arată. Richet[46]* a observat că ne punem în legătură răul de care suferim cu un loc cu atât mai precis cu cât durerea e mai slabă: dacă devine mai intensă, o punem în legătură cu toată partea bolnavă a trupului. Şi conchide spunând că „durerea iradiază cu atât mai mult cu cât e mai intensă[47]. Credem că această propoziție trebuie răsturnată, definind intensitatea durerii tocmai prin numărul şi întinderea părților trupului ce simpatizează cu ea şi reacționează la ea sub ochii conştiinței. Pentru a ne convinge de acest lucru e. de ajuns să citim remarcabila descriere a dezgustului pe care a făcut-o acelaşi autor: „Dacă excitația e slabă, e posibil să nu apară nici senzația de greață, şi nici de vomă...

Dacă e mai puternică, în loc să se limiteze la spațiul pneumo-gastric, iradiază şi se împrăştie la suprafața aproape întregului sistem al vieții organice. Fața păleşte, muşchii fini ai pielii se contractă, pielea se acoperă cu transpirație rece, inima-şi opreşte bătăile: într-un cuvânt, apare o perturbare organică generală ce urmează excitarea prelungită a măduvei, şi această perturbare e expresia supremă a dezgustului.

Dar nu-i e decât expresia? În ce va consta deci senzația generală de dezgust, dacă nu în suma acestor senzații elementare? Şi ce se poate înțelege prin intensitate în creştere altceva decât numărul tot mai mare de senzații care vin şi se adaugă senzațiilor deja înregistrate? Darwin a făcut un tablou remarcabil al reacțiilor ce apar după o durere tot mai acută: (această durere) îl determină pe animal să facă: eforturile: cele mai violente şi mai variate pentru a scăpa de cauza ce o produce...

În suferința intensă, gura se contractă puternic, buzele se crispează, dinții se strâng. Uneori ochii se deschid foarte mari, alteori sprâncenele se contractă puternic; trupul e scăldat de sudoare; circulația se modifică, ca de altfel şi respirația[48]. — Dar nu măsurăm intensitatea unei dureri tocmai după contracția

---

[46]L'homme et l'inteligence, p. 36.

* Charles-Robert Richet (1850—1935): fiziolog şi om de litere, colaborator la numeroase reviste ştiințifice. Lucrările principale Physiologie des musdes et des nerfs (1882), L'Homme et l'intelligence (1884), Essdt de psychologie generale (1887), Dictionnaire de physiologie (1895). A fost precursorul seroterapiei şi a descoperit împreună cu Portier anafilaxia (1902).

[47]L'Homme et l'intelligence, p. 37. a Ibid., p. 43.

[48]Expression des emotions, p. 84.

musculară ce o însoţeşte? Analizaţi ideea pe care v-o faceţi în legătură cu o durere pe care o socotiţi extremă: nu vreţi să spuneţi, numind-o astfel, că e insuportabilă, cu alte cuvinte că provoacă în organism diferite acte spre a putea scăpa de ea? Admitem că un nerv transmite o durere independentă de orice reacţie mecanică; admitem şi că excitaţii mai mult sau mai puţin puternice influenţează diferit acest nerv. Dar aceste diferenţe ale senzaţiilor nu ar putea fi deloc interpretate de conştiinţa voastră ca, diferenţe de cantitate dacă nu le ataşaţi unor reacţii mai mult sau mai puţin întinse, mai mult sau mai puţin puternice care de obicei le însoţesc. Fără aceste reacţii consecutive ale senzaţiilor, intensitatea durerii va fi o calitate, şi nu o mărime.

Nu beneficiem de vreun alt mijloc pentru compararea mai multor plăceri. Ce e o plăcere mai mare dacă nu o plăcere preferată? Şi ce poate fi oare preferinţa noastră dacă nu o anumită aşezare a organelor care face că atunci când două plăceri se prezintă simultan în faţa spiritului, trupul o i urmează pe una dintre ele? Analizaţi această înclinaţie însăşi şi veţi găsi în ea mii de mici mişcări ce se selectează, se conturează în organele interesate şi chiar şi-n restul trupului, ca şi cum organismul ar ieşi în întâmpinarea plăcerii reprezentate. Când definim înclinaţia ca pe o mişcare nu facem o metaforă. În prezenţa mai multor plăceri concepute de inteligenţă, trupul nostru se orientează înspre una dintre ele spontan, ca printr-un reflex. Depinde de noi să-l oprim, însă atracţia plăcerii nu e altceva decât mişcarea începută, iar acuitatea plăcerii, în vreme ce o încercăm, e doar inerţia organismului ce se cufundă în ea, refuzând orice altă senzaţie. Lipsită de această putere de inerţie, de care devenim conştienţi prin rezistenţa ce o opunem la tot ce ne-ar putea distrage, plăcerea ar fi tot o stare, şi nu o mărime. Ca şi-n lumea fizică, în lumea morală atracţia serveşte mai degrabă la explicarea mişcării decât la producerea ei.

Am studiat distinct senzaţiile afective. Acum vom remarca faptul că multe dintre senzaţiile reprezentative au un caracter afectiv, provocând astfel, din partea noastră, o reacţie de care ţinem seama în aprecierea intensităţii lor. O creştere considerabilă a luminii se traduce, pentru noi, printr-o senzaţie caracteristică, care nu e durere, dar care are analogii cu senzaţia de orbire. Pe măsură ce amplitudinea vibraţiei sonore sporeşte, capul, şi apoi trupul nostru, par a începe să vibreze sau să primească un şoc. Anumite senzaţii reprezentative, de gust, miros sau temperatură, au constant un caracter agreabil sau

dezagreabil. Între gusturile mai mult sau mai puțin amare veți sesiza doar diferențe de calitate; e ca şi cum ar fi nuanțele unei culori identice. Dar aceste diferențe de calitate sunt de îndată interpretate ca diferențe de cantitate, din cauza caracterului lor afectiv şi a reacțiilor, de plăcere sau de dezgust, mai mult sau mai puțin pronunțate, pe care ni le sugerează. În afară de aceasta, chiar şi atunci când senzația rămâne pur reprezentativă, cauza ei externă nu poate depăşi un anumit grad de forță sau de slăbiciune fără a provoca, din partea noastră, mişcări ce ne servesc la măsurarea ei. Într-adevăr, uneori trebuie să facem un efort pentru a ne da seama de propria noastră senzație, ca şi cum ea s-ar ascunde; alteori, dimpotrivă, ea ne invadează, ni se impune şi ne absoarbe în aşa fel încât ne folosim toată puterea pentru a scăpa de ea şi a ne menține în vechea stare. În primul caz, senzația e socotită puțin intensă, în al doilea — foarte intensă. De pildă, pentru a percepe un sunet îndepărtat sau pentru a distinge ceea ce numim un miros uşor sau o lumină slabă, ne concentrăm toate puterile de acțiune, „suntem atenți". Iar mirosul şi lumina ne par neînsemnate tocmai pentru că cer să fie întărite de propriul nostru efort. Invers, recunoaştem senzația de intensitate extremă după mişcările irezistibile de reacție automată pe care ea le provoacă din parte i noastră, sau după neputința cu care ne loveşte. O împuşcătură trasă aproape de urechile noastre, sau o lumină orbitoare aprinsă brusc ne lipsesc, o clipă, de conştiința propriei noastre personalități; la cineva care e predispus la această stare, ea se va putea chiar prelungi. Trebuie să adăugăm faptul că, până şi în regiunea intensităților zise medii, când le tratăm de la egal la egal cu senzația reprezentativă, apreciem adesea importanța unei senzații puternice comparând-o cu o alta, pe care o depăşeşte luându-i locul, sau ținând seama de persistența cu care ea revine. Astfel, tic-tacul unui ceas pare a fi mai puternic în timpul nopții, deoarece absoarbe fără greutate o conştiință aproape golită de senzații şi de idei. Străinii ce vorbesc între ei într-o limbă pe care nu o înțelegem ne fac impresia că vorbesc foarte tare, deoarece cuvintele lor, neevocând nici o idee în mintea noastră, izbucnesc într-un fel de linişte intelectuală şi ne acaparează atenția precum tic-tacul ceasului în timpul nopții. Cu toate acestea, când e vorba de senzații aşa-zis medii, abordăm nişte stări psihice a căror intensitate trebuie să aibă o semnificație nouă, deoarece în acest caz organismul nu reacționează aproape niciodată, cel puțin aparent; şi totuşi, vedem în înălțimea unui sunet o mărime, ca şi

în intensitatea unei lumini sau în saturația unei culori. Fără îndoială că observarea minuțioasă a ceea ce se petrece în ansamblul organismului când auzim o notă sau o alta, când percepem cutare sau cutare culoare, ne rezervă o serie de surprize: nu a arătat Ch. Fere[49] că orice senzație e însoțită de o creştere a forței musculare, care e măsurabilă cu dinamometrul?[50]. Această sporire nu atinge, totuşi, conştiința; iar dacă reflectăm la precizia cu care distingem sunetele şi culorile, ba chiar greutățile şi temperaturile, vom ghici cu uşurință că, în atare situație, trebuie să intre în joc un nou element de apreciere. Natura acestuia e de altfel lesne de determinat.

Într-adevăr, pe măsură ce o senzație îşi pierde caracterul afectiv pentru a trece la starea de reprezentare, mişcările de reacție pe care le provoacă din partea noastră tind să se eclipseze; de asemenea, avem percepția obiectului extern care e cauza acestui fapt sau, dacă nu o avem, am avut-o, şi ne gândim la el. Dar această cauză e un fenomen ce are întindere, fiind aşadar măsurabil: o experiență pe care o avem în orice clipă, care a început o dată cu primele licăriri ale conştiinței şi care se desfăşoară de-a lungul întregii noastre existențe ne arată că o nuanță determinată a senzației răspunde unei valori determinate a excitației. Şi astfel, asociem unei anumite calități a efectului ideea unei anume cantități a cauzei; iar în cele din urmă, aşa cum se întâmplă cu orice percepție însuşită, introducem ideea în senzație şi cantitatea cauzei în calitatea efectului. Chiar în această clipă, intensitatea, care era doar o anume nuanță sau calitate a senzației, devine o mărime. Ne putem da seama cu uşurință de ce se întâmpla dacă luăm, de exemplu, un ac cu gămălie în mâna dreaptă şi ne înțepăm tot mai adânc cu el în mâna stângă. Vom simți mai întâi un fel de gâdilat, apoi un contact urmat de o înțepătură, apoi o durere localizată într-un punct şi în sfârşit o iradiere a acestei dureri în zona înconjurătoare. Iar dacă ne gândim mai mult la toate acestea, vom vedea că avem de-a face cu tot atâtea senzații calitativ distincte sau varietăți ale aceleiaşi specii. Dar la început era vorba de o senzație unică, mereu identică şi tot mai invadatoare: de o înțepătură tot mai intensă. Aceasta din cauză că, fără a ne

---

[49] Charles-Samson Fere (1852—1907): medic, autorul unor studii despre forța musculară şi distribuția ei, şi de asemenea al unor lu-crări cu caracter de diversitate, precum: Etude des troubles fonctionnels de la vision (1882), Le Magnetisme animal (1888), Degenerescen.ee et criminalite (1889) etc.

[50] Ch. Fere, Sensation et mov.vement, Paris, 1887.

da seama, localizam în senzația mâinii stângi, cea înțepată, efortul progresiv al mâinii drepte, care înțeapă. Introduceam astfel cauza în efect şi interpretam inconştient calitatea ca pe o cantitate şi intensitatea ca pe o mărime. E uşor de văzut că intensitatea oricărei senzații reprezentative e percepută în acelaşi fel.

Senzațiile de sunet prezintă grade de intensitate foarte marcate. Am spus deja că trebuie ținut seama de caracterul afectiv al acestei senzații, de vibrația întregului organism. Am arătat că un sunet foarte intens e acela care ne absoarbe atenția şi care se instalează în locul celorlalte. Dar faceți abstracție de şocul sau de vibrația foarte caracteristică pe care o simțiți uneori în cap sau chiar în tot trupul; lăsați deoparte concurența pe care şi-o fac între ele sunetele simultane: ce altceva va rămâne decât calitatea indefinisabilă a sunetului auzit?

Atât că această calitate vă fi interpretată imediat drept cantitate, pentru că ați obținut-o de mii de ori chiar dumneavoastră, de exemplu lovind un obiect şi degajând astfel o cantitate de efort determinată. Mai ştiți şi până unde vă puteți ridica vocea pentru a produce un sunet analog, şi ideea acestui efort o aveți în minte când faceți din intensitatea sunetului o mărime.

Wundt[51] a atras atenția asupra legăturilor cu totul aparte dintre firele nervoase vocale şi auditive, ce se efectuează în creierul omului. Nu spunem oare că a auzi înseamnă a te asculta pe tine însuți? Anumiți nevropați nu pot asista la o conversație fără să-şi mişte buzele: e doar o exagerare a ceea ce i se întâmplă fiecăruia dintre noi. Am putea înțelege puterea expresivă, sau mai curând sugestivă, a muzicii, dacă nu am admite că repetăm, în propria noastră interioritate, sunetele auzite, în aşa fel încât să ne reinstalăm în starea psihologică din care ele au emanat, stare originală, ce nu poate fi exprimată dar pe care mişcările adoptate de ansamblul trupului nostru ne-o sugerează?

Când vorbim de intensitatea unui sunet de putere medie ca de o mărime facem aluzie îndeosebi la efortul mai mare sau mai mic pe care l-am avea de făcut pentru a ne produce, din nou, aceeaşi senzație auditivă. Dar pe lângă intensitate, mai distingem şi o altă proprietate caracteristică a sunetului, înălțimea. Diferențele de înălțime, aşa cum le percepe urechea noastră, sunt diferențe cantitative? Suntem de acord cu faptul că un sunet mai ascuțit

[51]Psychologie physiologique, trad. fr., t. II, p. 497.

evocă imaginea unei situări mai înalte în spațiu. Dar rezultă oare din aceasta că notele gamei, ca senzații auditive, diferă în alt mod decât prin calitate? Lăsați deoparte tot ce ați învățat la fizică, examinați cu grijă ideea pe care o aveți despre o notă mai mult sau mai puțin înaltă şi spuneți dacă nu vă gândiți, pur şi simplu, la efortul mai mare sau mai mic pe care muşchiul tensor al corzilor vocale trebuie să-l facă la rândul lui, pentru a produce nota în cauză? Deoarece efortul prin care vocea dumneavoastră trece de la o notă la alta e discontinuu, vă reprezentați aceste note succesive ca pe nişte puncte dispuse în spațiu, pe care le-ați atinge unul după celălalt prin salturi bruşte, traversând de fiecare dată un interval vid ce le desparte: şi de aceea stabiliți intervale între notele gamei. Rămâne de văzut, e adevărat, de ce linia pe care le înşirăm e verticală şi nu orizontală şi de ce spunem că sunetul uneori urcă, alteori coboară. E de necontestat că notele ascuțite par că produc efecte de rezonanță în cap, iar notele grave în cuşca toracică; această percepție, reală sau iluzorie, a contribuit fără îndoială pentru a ne face să numărăm vertical intervalele. Dar mai trebuia remarcat şi faptul că, cu cât efortul de încordare a corzilor vocale e mai considerabil în vocea de piept, cu atât e mai mare suprafața trupului care lucrează în acest scop la cântărețul lipsit de experiență; ba chiar, tocmai din acest motiv, el resimte efortul mai intens. Şi cum expiră aerul de jos în sus, va atribui aceeaşi direcție sunetului şi curentului de aer produs; aşadar, simpatia unei mari părți a trupului cu muşchii vocii se va traduce printr-o mişcare de jos în sus. În acest caz vom spune că nota e mai înaltă deoarece corpul nostru face un efort ce pare îndreptat spre atingerea unui obiect mai ridicat în spațiu. Şi astfel a apărut obiceiul de a atribui o înălțime fiecărei note a gamei, iar în ziua în care fizicianul a putut-o defini prin numărul de vibrații căruia ea-i corespunde într-un timp dat, n-am ezitat să spunem că urechea noastră percepe direct diferența de cantitate. Dar sunetul ar rămâne pură calitate dacă nu am introduce în el efortul muscular ce-l produce, sau vibrația ce-l explică.

Experiențele recente ale lui Blix, Goldscheider şi Donaldson[52] au arătat că senzația de frig şi cea de căldură nu sunt simțite în aceleaşi puncte ale suprafeței corpului. Fiziologia înclină deci chiar de acum să stabilească o diferență de natură, nu doar de grad, între senzația de căldură şi cea de frig. Dar observația

[52] Ou the temperatura sense, Mind, 1885.

psihologică merge mai departe: o conştiinţă atentă va găsi cu uşurinţă diferenţe specifice între diversele senzaţii de căldură, ca şi între cele de frig. O căldură mai intensă e realmente o altă căldură. Noi o numim mai intensă pentru că am simţit aceeaşi schimbare de mii de ori, tind ne apropiam de o sursă de căldură sau când era atinsă de căldură o mai mare parte din suprafaţa corpului nostru. Pe lângă această, senzaţiile de căldură şi de frig devin foarte repede afective şi provoacă astfel, din partea noastră, reacţii mai mult sau mai puţin accentuate, ce le măsoară cauza externă: cum să nu stabilim diferenţe cantitative analoage între senzaţiile ce corespund unor puteri intermediare ale acestei cauze?

Nu insistăm mai mult; fiecare are datoria să-şi pună, scrupulos, întrebări în legătură cu lucrurile de mai sus, lăsând la o parte tot ce a învăţat din experienţa sa trecută despre cauza senzaţiei şi instalându-se în faţa senzaţiei înseşi, rezultatul acestui examen nu ne pare îndoielnic: vom vedea de îndată că mărimea senzaţiei reprezentative e datorată faptului că am pus cauza în efect, iar intensitatea elementului afectiv provine din faptul că am introdus în senzaţie mişcările de reacţie, mai mult sau mai puţin importante, care prelungesc excitaţia externă. Va trebui să examinăm în acelaşi fel senzaţia de presiune, şi chiar de greutate. Când spuneţi că o presiune ce se exercită asupra mâinii voastre devine tot mai puternică, încercaţi să vedeţi dacă nu cumva nu vă reprezentaţi faptul că un anumit contact a devenit presiune, apoi durere, şi că durerea însăşi, după ce a trecut prin mai multe faze, a iradiat în zona înconjurătoare. Mai vedeţi îndeosebi dacă nu faceţi să intervină efortul antagonic din ce în ce mai puternic, adică tot mai întins, pe care-l opuneţi presiunii externe. Când psihofizicianul ridică o greutate mai mare, spune că simte un spor de senzaţie. Vedeţi însă dacă nu cumva acest spor de senzaţie ar trebui numit o senzaţie de sporire. Aici e toată chestiunea, deoarece în primul caz senzaţia va fi cantitate, ca şi cauza ei externă, iar într-al doilea o calitate ce a ajuns să reprezinte mărimea cauzei sale. Distincţia dintre greu şi uşor va putea părea şi ea depăşită, la fel de naivă ca şi cea dintre cald şi rece. Dar însăşi naivitatea ei face din această distincţie o realitate psihologică. Şi nu numai greul şi uşorul constituie genuri diferite pentru conştiinţa noastră, dar gradele lor înseşi sunt tot atâtea specii ale celor două genuri. Mai trebuie adăugat că diferenţa de calitate se exprimă, aici, spontan în diferenţă de cantitate, din cauza efortului mai mult sau mai puţin întins pe care-l

desfăşoară corpul nostru pentru a ridica o greutate dată. Vă veți convinge uşor de acest lucru dacă veți fi invitat să ridicați un coş ce se pretinde că e plin de obiecte din fier, deşi în realitate e gol. Veți avea impresia că vă pierdeți echilibrul apucându-l, ca şi cum o grămadă dă muşchi colaterali ar fi interesați dinainte în săvârşirea operației, fiind brusc decepționați.

Senzația de greutate într-un punct dat o măsurăm îndeosebi prin numărul şi natura acestor eforturi de simpatie, săvârşite în diferite puncte ale organismului, iar această senzație ar fi doar o calitate, dacă n-am introduce în ea şi ideea unei mărimi. De altfel, ceea ce ne întăreşte iluziile în acest punct e obişnuința contractată de a crede în percepția imediată a unei mişcări omogene într-un spațiu omogen.

Când ridic în mână o greutate uşoară, în vreme ce restul trupului îmi rămâne nemişcat, încerc o serie de senzații musculare care au, fiecare, „semnul [ei] local", nuanța ei proprie: conştiința mea va interpreta întreaga serie ca pe o mişcare continuă în spațiu. Dacă, mai apoi, voi ridica la aceeaşi înălțime, și cu aceeaşi viteză, o greutate mai mare, voi trece printr-o nouă serie de senzații musculare, dintre care fiecare diferă de termenul corespunzător al seriei precedente: de toate acestea mă voi convinge uşor examinând lucrurile cu atenție.

Dar cum interpretez şi nouă serie ca pe o mişcare continuă, cum mişcarea are aceeaşi direcție, durată şi viteză ca şi Precedentă, trebuie că a mea conştiință să situeze diferența dintre cea de-a doua serie de senzații şi prima altundeva în mişcarea însăşi. Ea va materializa această diferență În extremitatea brațului ce se mişcă; va fi încredințată că senzația de mişcare a fost identică în ambele cazuri, în vreme ce senzația de greutate era diferită ca mărime. Dar mişcarea şi greutatea sunt distincții făcute de conştiința reflexivă: conştiința imediată are, ca să spunem aşa, senzația unei mişcări ce aduce o apăsare, şi această senzație se rezolvă, la analiză, într-o serie de senzații musculare, dintre care fiecare reprezintă, prin nuanța ei, locul în care se produce, iar prin culoare, mărimea greutății ridicate.

Dar intensitatea luminii o vom numi cantitate sau o vom trata ca pe o calitate? Probabil că nu ara remarcat mulțimea elementelor, foarte diferite, ce concurează, în viața de zi cu zi, la informarea noastră în legătură cu natura sursei luminoase. Ştim de multă vreme că lumina e îndepărtată sau chiar pe punctul de a se stinge, atunci când ne e greu să desluşim contururile sau detaliile obiectelor. Experiența ne-a învățat că această senzație

efectivă pe care o încercăm în anumite situații, preludiu al unei întunecări a vederii, trebuie atribuită puterii unei mari cauze. După cum mărim sau micşorăm numărul surselor de lumină, muchiile corpurilor nu ies în relief în acelaşi fel, ca de altfel şi umbrele pe care acestea din urmă le proiectează. Dar credem că e bine să acordăm un interes mai mare schimbărilor de nuanțe pe care le suferă suprafețele colorate — chiar şi culorile pure ale spectrului — sub influența unei lumini mai slabe sau mai puternice.

Pe măsură ce sursa luminoasă se apropie, violetul ia o nuanță albăstruie, verdele tinde spre galbenul alburiu, iar roşul — spre galbenul strălucitor.

Invers, dacă lumina se îndepărtează, albastrul ultramarin devine violet, iar galbenul verde; în sfârşit, roşul, verdele şi violetul se apropie de galbenul alburiu.

Aceste schimbări de nuanță au fost remarcate, de o vreme, de fizicieni[53]; dar lucrul cel mai remarcabil, în ce ne priveşte, e faptul că majoritatea oamenilor nu-şi dau seama de aceste fapte, dacă nu sunt atenți la ele sau dacă nu sunt preveniți de alții. Fiind hotărâți să interpretăm schimbările de calitate ca schimbări de cantitate, începem prin a stabili, în principiu, că orice obiect îşi are culoarea proprie, determinată şi invariabilă. Iar când nuanța obiectelor se va apropia de galben sau de albastru, în loc să spunem că vedem culoarea lor schimbându-se sub influența unui spor sau a unei scăderi de ecleraj, vom afirma că această culoare rămâne identică, dar că senzația noastră de intensitate luminoasă creşte sau diminuează. Substituim aşadar din nou impresiei calitative pe care o primeşte conştiința noastră interpretarea cantitativă ce ne-o dă intelectul.

Helmholz a semnalat un fenomen de interpretare de acelaşi gen, însă şi mai complicat: „Dacă compunem albul, scrie el, din două culori Spectrale, şi dacă sporim sau micşorăm în aceeaşi proporție intensitățile celor două culori cromatice, astfel încât proporțiile amestecului să rămână aceleaşi, culoarea ce rezultă rămâne identică, deşi raportul de intensitate a senzațiilor se schimbă considerabil... Totul se datorează faptului că lumina solară, pe care noi o asimilăm albului normal în timpul zilei, suferă, dacă intensitatea luminoasă variază, modificări analoage de nuanță[54].

---

[53] Rood, Theorie scientifique des couleurs, p. 154—159.

[54] Optique physiologique, trad. fr., p. 423. 2 Elements de psychophysique, Paris, 1883.

Cu toate acestea, dacă judecăm adesea variațiile sursei luminoase după schimbările survenite în nuanțele obiectelor ce ne înconjoară, nu la fel stau lucrurile în situațiile simple, în care un obiect unic, de pildă o suprafață albă, trece succesiv prin diferite grade de luminozitate. Vom insista în mod deosebit asupra acestui ultim punct.

Într-adevăr, fizica ne vorbeşte despre gradele de intensitate luminoasă ca despre nişte adevărate cantități: nu le măsoară oare ea cu fotometrul? Psihofizicianul merge şi mai departe: pretinde că ochiul nostru evaluează el însuşi intensitățile luminii. Au fost încercate experiențe mai întâi de către Delboeuf[55], apoi de către Lehmann şi Neiglick[56], pentru a stabili o formulă psihofizică a măsurării directe a senzațiilor noastre luminoase. Nu vom contesta rezultatele acestor experiențe, şi nici valoarea procedeelor fotometrice; totul depinde însă de interpretarea ce le e dată.

De exemplu, priviți cu atenție o foaie de hârtie luminată de patru luminări, apoi stingeți una, două, trei dintre ele.

Veți spune că suprafața rămâne albă şi că strălucirea ei scade. De fapt, ştiți că a fost stinsă o lumânare; sau dacă nu ştiți, ați remarcat în numeroase rânduri o schimbare analoagă în aspectul unei suprafețe albe când scădea eclerajul. Lăsați însă la o parte amintirile şi obişnuințele voastre de limbaj: ceea ce ați văzut realmente nu e o diminuare a eclerajului suprafeței albe, ci un val de umbră ce a trecut peste suprafața în cauză atunci când se stinge lumânarea. Pentru conştiința voastră, această umbră e o realitate, ca şi lumina. Dacă spuneți că suprafața inițială, în toată strălucirea ei, e albă, va trebui să dați un alt nume la ceea ce vedeți, deoarece e altceva: ca să spunem aşa, e o altă nuanță de alb. Dar haideți să spunem lucrurilor pe nume. Experiența noastră trecută, ca şi teoriile fizice, ne-au învățat să considerăm negrul ca pe o absență, sau măcar ca pe un minim de senzație luminoasă, iar nuanțele succesive de gri ca pe nişte intensități în descreştere ale luminii albe. Şi totuşi, pentru conştiința noastră negrul are tot atâta realitate ca şi albul, iar intensitățile în descreştere ale luminii albe ce luminează o suprafață dată sunt pentru o conştiință neavertizată tot atâtea nuanțe diferite, analoage diverselor culori ale spectrului. Lucrul e dovedit de

---

[55]Joseph Delboeuf (1831—1896): filosof şi matematician belgian, autor al unor studii de logică, psihologie şi biologie, ptintre care: Elements de psychophysique generale et speciale (1883), La Matiere brute et la matiere vivante (1887), De l'origine des ejfets curatijs de l'hypnotisme (1887).

[56]Vezi prezentarea acestor experiențe în Revue philosophique, 7, t. I, p. 71, şi t. II, p. 180.

faptul că în senzație schimbarea nu e continuă precum în cauza ei externă, şi că lumina poate să sporească sau să scadă câtva timp, fără ca noi să avem impresia că eclerajul suprafeței albe se schimbă: într-adevăr, nu va părea că se schimbă decât atunci când creşterea sau scăderea luminii exterioare va fi suficientă pentru crearea unei noi calități. Variațiile de strălucire ale unei culori date — lăsând la o parte senzațiile afective de care am vorbit mai sus — s-ar reduce prin urmare la schimbări calitative, dacă n-am avea obiceiul de a pune cauza în efect, şi de a substitui impresiei noastre naive ceea ce ne învață ştiința şi experiența. Se poate spune acelaşi lucru despre gradele de saturație. Într-adevăr, dacă diferitele intensități ale une? Culori corespund la tot atâtea felurite nuanțe cuprinse între această culoare şi negru, gradele de saturație sunt un fel de nuanțe intermediare între acea culoare şi albul pur. După cum spuneam, orice culoare poate fi privită din două puncte de vedere, al negrului şi al albului. Negrul e pentru intensitate ceea ce e albul pentru saturație.

Acum vom putea înțelege sensul experiențelor fotometrice. O lumânare aşezată la o anume distanță de o foaie de hârtie o luminează pe aceasta într-un anumit fel: dacă dublați distanța, veți constata că aveți nevoie de patru lumânări pentru a ajunge la aceeaşi senzație. Veți conchide, din cele de mai sus, că dacă ați fi dublat distanța fără să fi sporit intensitatea masei de lumină, efectul de ecleraj ar fi fost de patru ori mai mic.

Evident însă că, în acest caz, e vorba de efectul fizic, nu de cel psihologic. Căci nu se poate spune că am fi comparat între ele două senzații: am folosit o senzație unică pentru a compara între ele două surse de lumină diferite, a doua de patru ori mai mare decât prima, însă doar de două ori mai îndepărtată. Într-un cuvânt, fizicianul nu are în vedere niciodată senzații de două sau de trei ori mai mari decât cele inițiale, ci numai senzații identice, al căror scop e de a servi ca intermediar între două cantități fizice ce vor putea fi astfel egalate una alteia.

Senzația luminoasă joacă aici rolul necunoscutelor ajutătoare pe care matematicianul le introduce în calculele sale şi care dispar din rezultatul final.

Cu totul altul e obiectul psihofizicianului: senzația luminoasă, pe care o studiază şi pe care pretinde că o măsoară. Uneori, el va proceda la o integrare de diferențe infime, după metoda lui Fechner; alteori, va compara direct o senzație cu o alta. Această ultimă metodă, datorată lui Plăteau şi lui Delboeuf, diferă mult

mai puțin decât s-a crezut de cea a lui Fechner; ne vom ocupa mai întâi de ea, întrucât se referă în mod special la senzațiile luminoase. Delboeuf aşază un observator în prezența a trei inele concentrice cu strălucire variabilă. Un dispozitiv ingenios îi îngăduie să-l treacă pe fiecare din cele trei inele prin toate nuanțele intermediare între alb şi negru.

Să presupunem că avem simultan două nuanțe de gri, în două inele, nuanțe pe care le menținem invariabile; să le numim, de exemplu, A şi B. Delboeuf face să varieze strălucirea C a inelului al treilea şi-i cere observatorului să-i spună dacă la un moment dat nuanța de gri B îi pare la fel de îndepărtată de celelalte două. La un moment dat, într-adevăr, acesta declară contrastul AB egal cu contrastul BC, în aşa fel încât s-ar putea construi, spune Delboeuf, o scară de intensități luminoase în care am trece de la fiecare senzație la următoarea prin contraste sensibile egale: senzațiile noastre s-ar măsura astfel unele prin altele.

Nu vom merge pe urmele lui Delboeuf în concluziile pe care le-a tras din aceste remarcabile experiențe: după noi, problema esențială — şi unică — e de a şti dacă un contrast AB, format din elementele A şi B, e realmente egal cu un contrast BC, format în mod diferit. În ziua în care am putea stabili că două senzații pot fi egale fără să fie identice, psihofizica şi-ar găsi temeiurile.

Dar tocmai această egalitate ne pare îndoielnică: într-adevăr, e uşor de explicat în ce fel o senzație de intensitate luminoasă poate fi socotită ca aflându-se la o distanță egală de altele două.

Să presupunem o clipă că, de la naşterea noastră, varietățile de intensitate ale unei surse luminoase s-au tradus în fața conştiinței noastre prin perceperea succesivă a diverselor culori ale spectrului. E neîndoios că aceste culori ne apar ca tot atâtea note ale unei game, ca grade mai mult sau mai puțin înalte într-o scară, într-un cuvânt ca nişte mărimi. Pe de altă parte, ne-ar fi uşor să-i atribuim fiecăreia un loc în serie.

Într-adevăr, dacă variația cauzei extensive are loc într-o manieră continuă, senzația colorată se schimbă în mod discontinuu, trecând de la o nuanță la alta. Cât ar fi de numeroase aşadar nuanțele, intermediare între două culori A şi B, vom putea totuşi să le numărăm în gând, oricât de sumar, şi să vedem dacă acest număr e aproximativ egal cu cel al nuanțelor ce-l despart pe B de o altă culoare C. În acest ultim caz, vom spune că B e la fel de îndepărtat de A şi de C, că acelaşi contrast apare şi într-o direcție şi în cealaltă. Dar şi această interpretare ar fi comodă: căci deşi numărul nuanțelor intermediare e egal de

ambele părți şi deşi trecerea de la una la alta se face prin salturi bruşte, nu ştim dacă aceste salturi sunt mărimi, şi nici dacă sunt mărimi egale: ar trebui să ni se arate îndeosebi că intermediarele ce au servit la măsurare se regăsesc, oarecum, chiar în sânul obiectului măsurat.

În caz contrar, nu se va putea spune decât printr-o metaforă că o senzație se găseşte la distanță egală de altele două.

Dar dacă se va accepta ce am spus mai sus în legătură cu intensitățile luminoase, se va recunoaşte că diferitele nuanțe de gri aduse de către Delboeuf în observația noastră sunt absolut analoage, pentru conştiință, unor culori, şi că declarând o nuanță de gri echidistantă față de alte două nuanțe de gri o facem în sensul în care am putea spune că portocaliul, de pildă, se găseşte la distanță egală de verde şi de roşu. Apare doar o diferență: faptul că, în întreaga noastră experiență trecută, succesiunea nuanțelor de gri s-a produs în legătură cu o creştere sau o micşorare progresivă de ecleraj. De aici vine faptul că facem pentru diferențele de strălucire ceea ce nu ne gândim să facem pentru diferențele de colorație: erijăm schimbările de calitate în variații de mărime.

Măsurarea se face de altfel uşor, deoarece nuanțele succesive de gri provocate de scăderea continuă a eclerajului sunt discontinue, fiind calități, şi din cauză că putem număra cu aproximație intermediarele ce le despart pe două dintre ele.

Contrastul AB va fi deci declarat egal cu contrastul BC atunci când imaginația noastră, ajutată de memorie, va interpune de fiecare parte acelaşi număr de puncte de reper. Această apreciere va fi de altfel dintre cele mai sumare, şi putem crede că va varia considerabil în funcție de persoane. Va trebui îndeosebi să ne aşteptăm la faptul că ezitările şi diferențele de apreciere vor fi cu atât mai izbitoare cu cât se va mări mai mult diferența de strălucire dintre A şi B, deoarece va fi nevoie de un efort tot mai mare pentru a evalua numărul nuanțelor intercalate.

Şi tocmai aşa se întâmplă, după cum ne vom da seama cu uşurință, dacă aruncăm o privire asupra celor două tabele întocmite de Delboeuf[57].

Pe măsură ce face să crească diferența de strălucire dintre inelul din exterior şi cel din mijloc, diferența dintre cifrele la care se opresc pe rând un acelaşi observator sau observatori diferiți creşte într-un mod aproximativ continuu de la 3 grade la 94, de la

[57] Elements de psychophysique, p. 61 şi 69.

5 la 73, de la 10 la 25, de la 7 la 40. Dar să lăsăm aceste diferențe; să presupunem că observatorii sunt mereu de acord cu ei înşişi şi între ei: va fi astfel stabilită egalitatea contrastelor AB şi BC?

Mai întâi ar trebui să se fi putut dovedi că două contraste elementare succesive sunt cantități egale, iar noi ştim doar că sunt succesive. Apoi, ar trebui să fi putut stabili că regăsim într-o nuanță de gri dată nuanțele inferioare prin care a trecut imaginația noastră pentru a evalua intensitatea obiectivă a sursei de lumină. Într-un cuvânt, psihofizica lui Delboeuf presupune un postulat teoretic de cea mai mare importanță, ce se ascunde zadarnic sub aparențe experimentale, şi pe care l-am formula astfel: „Când facem să crească continuu cantitatea obiectivă de ilumina, diferențele dintre nuanțele de gri obținute succesiv, diferențe ce exprimă, fiecare, cel mai mic spor ide excitație fizică perceput, sunt cantități egale între ele. În plus, se poate pune semnul egalității între oricare dintre senzațiile obținute şi suma diferențelor ce despart senzațiile anterioare, începând cu cea nulă". Or, acesta e tocmai postulatul psihofizicii lui Fechner, pe care o vom cerceta acum.

*

Fechner a plecat de la o lege descoperită de Weber[58], conform căreia având dată o anume excitație ce provoacă o anume senzație, cantitatea de excitație ce trebuie adăugată celei dintâi pentru ca o schimbare să apară în conştiință ar fi în raport constant cu ea.

Astfel, desemnând prin *E* excitația ce corespunde senzației *S*, şi prin *ΔE* cantitatea de excitație de aceeaşi natură ce trebuie adăugată celei dintâi pentru a se produce o senzație de diferență, am avea ΔE/E= constant.

Formula a fost profund modificată de discipolii lui Fechner. Nu vom intra în această dezbatere; experiența va fi cea care va decide între relația stabilită de Weber şi cele ce vor să i se substituie. Nu vom face de altfel nimic pentru a împiedica admiterea existenței probabile a unei legi de acest fel. De fapt, aici nu e vorba de a măsura senzația, ci doar de a determina momentul exact în care

[58] Ernst-Heinrich Weber (1795—1878): anatomist ce a făcut cercetări în spiritul psihofizicii. A studiat auzul, simțul temperaturii, cir-culația sângelui etc.

o creştere de excitație o face să se schimbe. Or, dacă o cantitate determinată de excitație produce o nuanță determinată de senzație, e limpede că acea minimă cantitate de excitație necesară pentru a provoca o schimbare a nuanței în cauză e şi ea determinată; şi deoarece nu e constantă, e o funcție a excitației căreia i se adaugă. Dar cum vom putea trece de la o relație între excitație şi creşterea ei minimă la o ecuație ce leagă „cantitatea de senzație" cu excitația corespunzătoare? Întreaga psihofizică se întemeiază pe această trecere, care trebuie studiată cu atenție.

Vom distinge mai multe artificii diferite în operația prin care trecem, de la experiențele lui Weber sau de la orice altă serie de observații analoage la o lege psihofizică precum cea a lui Fechner. Mai întâi acceptăm să considerăm ca pe o creştere a senzației *S* conştiința creşterii excitației pe care o avem; o vom numi deci *ΔS*. Apoi stabilim în principiu că toate senzațiile *ΔS* ce corespund celei mai mici creşteri perceptibile a unei excitații sunt egale între ele. Le vom trata deci ca pe nişte cantități.

Acestea fiind mereu egale, pe de o parte, iar pe de altă experiența dând între excitația *E* şi creşterea ei minimă o anumită relație ΔE=f (E), se va exprima constantă de *ΔS* scriind: *ΔS=CxΔE/f (E),* aici *C,* fiind o cantitate constantă.

În sfârşit, înlocuim distanțele foarte mici *ΔS* şi *ΔE* prin diferențele infinit de mici *dS* şi *dE*, de unde va apare o ecuație de data aceasta diferențială: *dS=CxdE/f (E).*

Nu mai rămână deci decât să integrăm cele două membre.

Şi astfel pentru a obține relația căutată: S = C x ∫ dE/f (E), vom trece de la o lege verificată, în care doar apariția senzației era în cauză, la o lege neverificabilă, ce-i dă senzației măsura.

Fără a intra într-o discutare aprofundată a acestei operații ingenioase, să arătăm în câteva cuvinte cum a sesizat Fechner adevărata dificultate a problemei, cum a încercat s-o depăşească şi unde se află, după părerea noastră, viciul său de raționament.

Fechner a înțeles că nu se poate introduce măsurarea în psihologie fără a defini mai întâi egalitatea şi adunarea a două stări simple, de exemplu a două senzații. Pe de altă parte, nu prea vedem cum ar putea fi două senzații egale, în afara faptului că sunt identice. În lumea fizicii, egalitatea nu e, desigur, sinonimă cu identitatea. Aceasta însă se datorează faptului că orice fenomen şi orice obiect se prezintă sub un aspect dublu, unul calitativ, altul extensiv: nimic nu ne împiedică să-l lăsăm deoparte pe primul, şi astfel vor mai rămâne doar termeni ce pot fi suprapus direct sau indirect unul altuia, şi ce pot fi prin

urmare identificați.

Or, acest element calitativ, pe care începem prin a-l elimina din obiectele externe pentru a face posibilă măsurarea acestora, e tocmai cel pe care-l reține — şi pe care pretinde că-l măsoară — psihofizică. Ea ar căuta în zadar să evalueze calitatea Q prin vreo cantitate fizică Q' aşezată sub ea; ar trebui arătat în prealabil că Q e funcție de Q', şi acest lucru nu s-ar putea face decât dacă am fi măsurat mai întâi calitatea Q printr-o fracție de-a ei.

Astfel, nimic nu ne-ar împiedica să măsurăm senzația de căldură prin gradul de temperatură; dar ar fi o simplă convenție, şi psihofizică constă tocmai în respingerea acestei convenții şi-n căutarea felului în care senzația de căldură variază, atunci când variază temperatura.

Pe scurt, se pare că două senzații diferite nu pot fi socotite egale decât dacă după eliminarea diferenței lor calitative rămâne un fond identic; pe de altă parte, diferența calitativă fiind tot; ce simțim, nu vedem ce-ar mai putea rămâne o dată ce ea ar fi eliminată.

Originalitatea lui Fechner se află în aceea că nu a socotit această dificultate de netrecut. Profitând de faptul că senzația variază prin salturi bruşte când excitația creşte în mod continuu, el nu a şovăit să desemneze aceste diferențe de senzație prin acelaşi cuvânt: într-adevăr ele sunt diferențe *minimale,* deoarece fiecare dintre ele corespunde celei mai mari creşteri perceptibile de excitație externă. În acest fel, putem face abstracție de nuanța sau de calitatea specifică a acestor diferențe succesive; va rămâne un fond comun prin care oarecum ele se vor identifica: sunt *minimale* şi unele şi altele.

Iată definiția egalității pe care o căutam. Cea a adunării va urma în chip firesc. Căci dacă tratăm ca pe o cantitate diferența, sesizată de conştiință, dintre două senzații ce se succed pe parcursul unei creşteri continue de excitație, dacă o numim pe prima S şi pe a doua $S+\Delta S$, va trebui să considerăm orice senzație S ca pe o sumă, obținută prin adunarea diferențelor minime pe care le traversăm înainte de a o atinge.

Nu va mai rămâne deci decât să utilizăm această dublă definiție pentru a stabili o relație între diferențele ΔS şi ΔE mai întâi, iar apoi, prin mijlocirea diferențialelor, între cele două variabile. E adevărat că matematicienii vor putea protesta împotriva trecerii de la diferență la diferențială; psihologii se vor întreba dacă cantitatea ΔS, în loc să fie constantă, nu variază cumva asemeni senzației S înseşi: în sfârşit, se va discuta în legătură cu sensul

adevărat al legii psihofizice, o dată ce ea a fost stabilită.

Dar prin faptul că se consideră *ΔS* ca o cantitate şi *S* ca o sumă, se admite postulatul fundamental al întregii operații.

Or, tocmai acest postulat ne pare contestabil, şi chiar destul de puțin inteligibil. Într-adevăr, putem presupune că încerc o senzație *S* şi că, făcând să crească excitația într-un mod continuu, îmi dau seama de această creştere după un anume interval de timp.

Iată-mă înştiințat despre creşterea cauzei: dar ce raport se poate stabili între acest avertisment şi o diferență? Aici, avertismentul constă, fără îndoială, în aceea că starea inițială *S* s-a schimbat; ea a devenit *S′*; dar pentru ca trecerea de la *S* la *S′* să fie comparabilă cu o diferență aritmetică, ar trebui, ca să spunem aşa, să am conştiința unui interval între *S* şi *S′* şi ca sensibilitatea mea să nu urce de la *S* la *S′* prin adăugarea a ceva.

Dând un nume acestei treceri, spunându-i *ΔS*, facem din ea mai întâi o realitate, apoi o cantitate. Or, nu numai că nu putem explica în ce sens această trecere e o cantitate, dar ne dăm seama, dacă reflectăm, că nu e nici măcar o realitate; reale sunt doar stările intermediare *S* şi *S′*, prin care trecem.

Fără îndoială că, dacă *S* şi *S′* ar fi numere, aş putea afirma realitatea, diferenței *S′-S*, chiar dacă nu mi s-ar da decât *S′* şi *S*: aceasta pentru că numărul S'-S, care e o anumită sumă de unități, va reprezenta tocmai momentele succesive ale adunării prin care se trece de la *S* la *S′*.

Dar dacă *S* şi *S′* sunt stări simple, în ce constă intervalul ce le desparte? Şi ce va fi trecerea de la prima la a doua stare altceva decât un act de gândire ce asimilează arbitrar şi pentru nevoile imediate o succesiune de două stări eu o diferențiere de două mărimi?

Fie ne mulțumim cu ce ne dă conştiința, fie folosim un mod de reprezentare convențional.

În primul caz, vom găsi între *S* şi *S′* o diferență analoagă celei dintre nuanțele curcubeului, şi câtuşi de puțin un interval de mărime.

Într-al doilea vom putea introduce simbolul *ΔS*, dacă dorim, dar vom putea vorbi de diferență aritmetică numai convențional, şi tot aşa vom putea asimila o senzație dată unei sume.

Cel mai pătrunzător critic al lui Fechner, Jules Tannery[59], a

---

[59]Jules Tannery (1848—1910): matematician, frate al lui Paul Tannery(1843—1904),inginer şi istoric al ştiințelor matematice.

pus foarte bine în lumină acest ultim punct: „Se spune, de pildă, că o senzație de 50 de grade e exprimată prin numărul de senzații diferențiale ce s-ar succeda de la absența de senzație până la senzația de 50 de grade...

Nu văd în asta altceva decât o definiție, pe cât de legitimă pe atât de arbitrară"[60].

Orice s-ar spune, nu credem că metoda gradațiilor medii a dus psihofizica pe un drum nou. Originalitatea lui Delboeuf a constat în alegerea unui caz particular în care conştiința părea a-i da dreptate lui Fechner, şi-n care bunul simț era el însuşi psihofizician. El s-a întrebat dacă anumite senzații nu ne apar imediat ea egale, deşi sunt diferite, şi dacă nu s-ar putea întocmi prin mijlocirea lor un tablou de senzații duble, triple, cvadruple unele față de altele.

Greşeala lui Fechner a fost, cum spuneam, de a fi crezut într-un interval între două senzații succesive *S* şi *S'*, în vreme ce între ele există doar o trecere, şi nu o diferență în sensul aritmetic al cuvântului. Dar dacă cei doi termeni între care se efectuează trecerea ar putea fi dați simultan, am avea, pe lângă trecere, şi contrast; şi deşi contrastul nu e încă o diferență aritmetică, el îi seamănă întrucâtva; cei doi termeni comparați se află unul în prezența celuilalt ca-ntr-o scădere de două numere. Să presupunem acum că aceste senzații ar fi de aceeaşi natură şi că am asistat în mod constant la defilarea lor, ca să spunem aşa, de-a lungul experienței noastre trecute, în vreme ce excitația fizică creştea continuu: e infinit probabil că vom pune cauza în efect, şi că ideea de contrast va veni să se topească în cea de diferență aritmetică.

Cum, pe de altă parte, vom fi remarcat că senzația se schimbă, brusc în timp ce progresul excitației era continuu, vom evalua, fără îndoială, distanța dintre două senzații date prin numărul, reconstituit doar sumar, al salturilor bruşte, sau măcar al senzațiilor intermediare ce ne servesc, cel mai adesea, drept jaloane. În rezumat, contrastul ne va apare ca o diferență, excitația ca o cantitate, saltul brusc că un element de egalitate: combinând împreună cei trei factori, vom ajunge la ideea diferențelor cantitative egale. Or, aceste condiții nu sunt nicăieri realizate atât de bine ca atunci când suprafețe de aceeaşi culoare, mai mult sau mai puțin luminate, ni se prezintă simultan.

Nu numai că apare contrastul dintre senzații analoage, dar

---

[60]Revue scientifiqne, 13 martie şi 24 aprilie 1875

aceste senzații corespund unei cauze a cărei influență ne-a părut întotdeauna strâns legată de distanță; şi cum aceasta din urmă poate să varieze continuu, am reținut, din experiența noastră trecută, o mulțime de nuanțe de senzație nenumărate, ce se succed de-a lungul unei sporiri continue a cauzei.

Vom putea spune prin urmare că, de pildă, contrastul unei prime nuanțe de gri cu o a doua ne pare aproximativ egal cu contrastul celei de-a doua cu o a treia; iar dacă definim două senzații egale spunând că sunt senzații pe care un raționament mai mult sau mai puțin confuz le interpretează ca atare, vom ajunge, într-adevăr, la o lege asemenea celei propuse de Delboeuf. Dar nu va trebui să uităm că etapele intermediare prin care a trecut conştiința sunt aceleaşi cu ale psihofizicianului, şi că judecata acestuia face atât cât face psihofizica: e interpretarea simbolică a calității drept cantitate şi o evaluare mai mult sau mai puțin grosolană a numărului de senzații ce s-ar putea intercala între două senzații date. Diferența dintre metoda modificărilor minime şi cea a gradărilor medii e aşadar mai puțin mare decât s-ar putea crede, ca şi cea dintre psihofizica lui Fechner şi cea a lui Delboeuf. Prima ajunge la o măsurare convențională a senzației; a doua face apel la bunul simț în cazurile particulare în care acesta adoptă o convenție analoagă.

Pe scurt, orice psihofizica e condamnată, prin însăşi originea ei, să se învârtească într-un cerc vicios, deoarece postulatul teoretic pe care se sprijină o condamnă la verificarea experimentală, iar ea nu poate fi verificată experimental decât dacă se admite postulatul ei inițial. Aceasta deoarece nu există puncte de contact între lucrurile lipsite de întindere şi cele cu întindere, între calitate şi cantitate. Unele pot fi interpretate prin celelalte, sau erijate în echivalentul celorlalte; dar caracterul Convențional al asimilării va trebui recunoscut mai devreme sau mai târziu, la început sau la sfârşit.

(La drept vorbind, psihofizica n-a făcut decât să formuleze cu precizie şi să împingă la consecințele ei extreme *o concepție* familiară bunului simț. Deoarece vorbim mai degrabă decât gândim, şi de asemenea deoarece obiectele externe, ce țin de domeniul lucrurilor comune, au mai multă importanță pentru noi decât stările subiective prin care trecem, avem tot interesul să le obiectivăm pe acestea din urmă, introducând în ele, atât cât se poate de mult, reprezentarea cauzei lor externe.

Şi cu cât cunoştințele noastre sporesc, cu atât mai mult percepem extensia în spatele intensității şi cantitatea în spatele

calității; şi de asemenea cu atât mai mult tindem să punem primul termen în cel de-al doilea şi să ne tratăm senzațiile ca pe nişte mărimi. Fizică, al cărei scop e tocmai de a supune calculului cauza externă a stărilor noastre interioare, se interesează cel mai puțin de aceste stări: le confundă cu cauza lor, neîncetat şi lin mod deliberat. Prin urmare, încurajează, ba în acest caz chiar exagerează, iluziile bunului simț. În mod fatal, trebuia să sosească momentul în care ştiința, familiarizată cu confuzia calității cu cantitatea şi a senzației cu excitația, avea să caute s-o măsoare pe una cum o măsoară pe cealaltă: iată obiectul psihofizicii. Fechner era încurajat în această tentativă îndrăzneață chiar de adversarii săi, de filosofii ce vorbesc de mărimi intensive, în vreme ce declară stările psihice refractare măsurării.

Într-adevăr, dacă admitem că o senzație poate fi mai puternică decât o alta, şi că această inegalitate rezidă în senzațiile înseşi, independent de orice asociere de idei, de orice considerație mai mult sau mai puțin conştientă a numărului şi a spațiului, e firesc să căutăm cu cât o depăşeşte prima senzație pe a doua, şi să stabilim un raport cantitativ între intensitățile lor. Şi nu ne serveşte la nimic să răspundem, aşa cum fac deseori adversarii psihofizicii, că orice măsură implică suprapunere, şi că nu e cazul să căutăm un raport numeric între intensități, care nu se pot suprapune. Căci atunci ar trebui explicat de ce spunem că o senzație e mai puternică decât alta, şi cum se pot numi mai mari sau mai mici lucruri care — tocmai am recunoscut-o — nu admit deloc între ele relația de conținător şi conținut.

Dacă, pentru a termina cât mai repede dispută, distingem două feluri de cantitate, una intensivă, ce-l presupune doar pe mai mult sau pe mai puțin, şi alta extensivă, ce se lasă măsurată, suntem foarte aproape de a-i da dreptate lui Fechner şi psihofizicienilor. Aceasta pentru că, de îndată ce un lucru e recunoscut ca fiind susceptibil de creştere şi de scădere, pare firesc să căutăm cu cât scade sau cu cât creşte. Şi, deoarece o măsurare de acest fel nu pare direct posibilă, de aici nu rezultă că ştiința n-ar putea s-o facă prin vreun procedeu indirect, fie prin integrare de elemente infinit de mici, cum propune Fechner, fie prin vreun alt mijloc ocolit. Sau senzația e calitate pură, sau, dacă e o mărime, trebuie încercată măsurarea ei.

Rezumând cele de mai sus, vom spune că noțiunea de intensitate se prezintă sub un aspect dublu, după cum studiem stările de conştiință ce reprezintă o cauză externă sau cele ce-şi

sunt suficiente lor înseşi.

În primul caz, perceperea intensității constă într-o anumită evaluare a mărimii cauzei printr-o anumită calitate a efectului: cum ar spune scoțienii, e o percepție dobândită.

Într-al doilea, numim intensitate mulțimea mai mult sau mai puțin considerabilă de fapte psihice simple pe care le bănuim că există în starea fundamentală: nu mai e vorba de o percepție dobândită, ci de una confuză.

De altfel, cele două sensuri ale cuvântului se întrepătrund cel mai adesea, deoarece elementele mai simple, pe care le cuprinde o emoție sau un efort, sunt în general reprezentative, iar majoritatea stărilor reprezentative, fiind în acelaşi timp active, îmbrățişează o mulțime de fapte psihice elementare. Ideea de intensitate e aşadar situată în punctul de întâlnire a două curente, dintre oare unul ne aduce din exterior ideea de mărime intensivă, iar celălalt a plecat să caute în adâncurile conştiinței imaginea unei multiplicități interne, pentru a o aduce la suprafață.

Mai rămâne de aflat în ce constă această imagine, dacă se confundă cu cea a numărului său dacă diferă radical de ea. În capitolul următor nu vom mai privi stările de conştiință izolate unele de altele, ci în multiplicitatea lor concretă, aşa cum se desfăşoară ele în durata pură. Şi tot aşa cum ne-am întrebat ce ar fi intensitatea unei senzații reprezentative dacă nu am introduce în ea ideea de cauză, vom căuta să aflăm ce se întâmplă cu mulțimea stărilor noastre interne şi ce formă ia durata atunci când facem abstracție de spațiul în care se manifestă. Această a doua problemă e importantă în alt fel decât prima. Căci dacă confuzia calității cu cantitatea s-ar limita la fiecare fapt de conştiință luat separat, acest lucru ar produce, după cum am văzut, neclarități mai degrabă decât probleme. Invadând însă seria stărilor noastre psihologice şi introducând spațiul în concepția noastră despre durată, ea corupe, chiar la sursa lor, reprezentările noastre despre schimbarea din exterior şi cea din interior, despre mişcare şi despre libertate.

Aici e izvorul sofismelor şcolii din Eleea[61] şi al problemei liberului arbitru. Noi vom insista însă mai mult asupra celui de-al doilea punct; dar în loc de a căuta să rezolvăm problema, vom

---

[61]Eleea: oraş din Italia, întemeiat de greci în 535 î. Chr., patria filosofilor Parmehide şi Zenon, reprezentanții de marcă ai „şcolii din Eleea".Parmenide a fost creatorul metafizicii unității absolute, iar Zenon autorul dialecticii paradoxurilor (Ahile/săgeata), al cărei seop era demonstrarpa imposibilității mişcării.

pune în lumină iluziile celor ce o pun.

CAPITOLUL II

DESPRE MULTIPLICITATEA STĂRILOR DE CONŞTIINŢĂ[62]. IDEEA DE DURATĂ

Definim în general numărul ca pe o colecție de unități sau, ca să vorbim mai exact, ca pe sinteza unului şi a multiplului. Orice număr e unu, într-adevăr, deoarece e reprezentat printr-o intuiție simplă a spiritului şi i se dă un nume; dar această unitate e unitatea unei sume; ea îmbrățişează o mulțime de părți, ce pot fi privite izolat. Fără a adânci pentru moment ateste stări de unitate şi de multiplicitate, ne vom întreba dacă ideea de număr nu implică cumva reprezentarea a încă ceva.

Nu e de ajuns să spunem că numărul e o colecție de unități; mai trebuie adăugat că aceste unități sunt identice între ele, sau cel puțin că sunt considerate identice de îndată ce ne apucăm să le numărăm. Desigur, putem număra oile dintr-o turmă şi spune că sunt cincizeci, deşi se disting între ele, iar ciobanul le recunoaşte uşor; în acest fel acceptăm însă să le evităm diferențele individuale şi să ținem seama doar de funcția lor comună. Dimpotrivă, de îndată ce ne fixăm atenția asupra trăsăturilor particulare ale lucrurilor sau indivizilor, putem să facem enumerarea acestora, da nu şi suma lor. Când numărăm soldații unui batalion şi când facem apelul ne situăm tocmai pe aceste puncte de vedere, foarte diferite. Vom spune aşadar că idaea de număr implică intuiția simplă a unei multiplicități a părților sau a unităților, absolut asemănătoare unele cu altele.

Cu toate acestea, trebuie ca ele să se distingă prin ceva, deoarece nu se confundă într-una singură. Să presupunem că

---

[62]Studiul nostru era terminat cu totul când am citit în Critique philosophique din 1883 şi 1884 b respingere remarcabilă, scrisă de F. Pillon, a unui articol interesant al lui G. Noel, consacrat solidarității noțiunilor de număr şi spațiu. Totuşi n-am găsit de cuviință că ar trebui schimbat ceva în paginile ce urmează, deoarece Pillon nu face distincție între timpul-calitate şi timpul-cantitate, între multiplicitatea de juxtapunere şi cea de pătrundere reciprocă. Fără această distincții capitală, ce face obiectul principal al capitolului al doilea al nostru, s-ar putea susține, împreună cu Pillon, că raportul de coexistență e suficient pentru construirea numărului. Dar ce se înțelege prin coexistență? Dacă termenii ce coexistă se Organizează împreună, numărul nu va apare niciodată; dacă rămân distincți, înseamnă că se juxtapun şi iată-ne în spațiu. Exemplul impresiilor simultane primite de mai multe simțuri va fi invocat zadarnic. Fie că se păstrează diferențele specifice ale acestor senzații, ceea ce înseamnă că ele nu vor fi numărate; fie că se face abstracție de diferențele dintre ele, dar atunci cum vor fi ele distinse dacă nu prin poziția Idr sau prin cea a simbolurilor lor? Vom vedea că verbul a distinge are două sensuri, unul calitativ şi altul cantitativ: aceste două sensuri au fost confundate, credem, de toți cei care s-au referit la raporturile numărului cu spațiul.

toate oile turmei sunt identice între ele; ele diferă însă cel puțin prin locul pe care-l ocupă în spațiu; dacă n-ar fi aşa, n-ar forma o turmă. Dar să lăsăm deoparte cele cincizeci de oi, reținând numai ideea. Fie că le vom cuprinde pe toate în aceeaşi imagine, şi atunci trebuie, în consecință, să le juxtapunem într-un spațiu ideal, fie că vom repeta de cincizeci de ori imaginea uneia dintre ele, şi atunci se pare că seria se va instala în durată, mai degrabă decât în spațiu. Cu toate acestea, nu aşa stau lucrurile.

Căci dacă îmi închipui, izolat şi pe rând, fiecare oaie din turmă, voi avea de-a face doar cu una, întotdeauna. Pentru că numărul lor să fie tot mai mare pe măsură ce înaintez, trebuie să reţin imaginile succesive şi să le juxtapun fiecăreia dintre noile unități a căror idee o evoc, or, o astfel de juxtapunere se săvârşeşte în spațiu, nu în durata pură.

De altfel, se va accepta fără greutate faptul că orice operație prin care numărăm obiecte materiale implică reprezentarea simultană a acestor obiecte şi că, tocmai prin aceasta, ele sunt privite în spațiu. Dar această intuiție a spațiului însoțeşte oare orice idee de număr, chiar şi cea a unui număr abstract?

Pentru a răspunde la întrebare, e de ajuns ca fiecare dintre noi să treacă în revistă diferitele forme pe care ideea de număr le-a luat pentru el de când era copil. Vom vedea, de exemplu, că am început prin a ne închipui un şir de bulgări şi că apoi aceşti bulgări au devenit puncte; apoi, în sfârşit, această imagine a dispărut şi ea, nelăsând în spatele ei, cum spunem de obicei, decât numărul abstract. Dar chiar în acest moment, numărul a încetat de a mai fi imaginat, şi chiar gândit; am păstrat din el doar semnul, necesar în calcul, prin care am căzut de acord să-l exprimăm. Căci se poate foarte bine afirma că 12 e jumătatea lui 24 fără a gândi nici numărul 12, nici numărul 24: ba chiar avem tot interesul să n-o facem, pentru rapiditatea operațiilor. De îndată însă ce dorim să ne reprezentăm numărul, şi nu doar cifre sau cuvinte, suntem obligați să ne reântoarcem la o imagine ce ține de întindere.

Lucrul ce ne provoacă aici iluzii e, se pare, obişnuința pe care am contractat-o de a număra în timp mai curând decât în spațiu. Pentru a ne închipui, de exemplu, numărul 50, vom repeta toate numerele începând cu unitatea; şi când vom fi ajuns la al cincizecilea, vom crede că am construit acest număr în durată, şi numai în durată. Şi e de necontestat faptul că astfel vom fi numărat momente ale duratei mai degrabă decât puncte din spațiu; dar problema e de a şti dacă nu cumva am numărat

momentele duratei cu puncte din spațiu. E posibil, desigur, să vedem în timp, şi numai în timp, o succesiune pur şi simplu, dar nu o adunare, adică o succesiune ce dă, o sumă.

Căci[1] dacă o sumă se obține prin considerarea succesivă a, diferiților termeni, trebuie şi că fiecare dintre aceştia să rămână când trecem la următorul, şi să aştepte, ca să spunem aşa, să fie adăugat celorlalți: căci cum ar putea aştepta dacă n-ar fi decât o clipă a duratei? Şi unde, dacă nu l-am localiza în spațiu? Noi fixăm involuntar, într-un punct al spațiului, fiecare moment pe care-l numărăm, şi doar cu această condiție unitățile abstracte formează o sumă. E posibil, fără îndoială, cum vom arăta mai departe, să concepem momentele succesive ale timpului independent de spațiu: dar când adăugăm clipei actuale pe cele care o preced, cum se întâmplă atunci când adunăm unități, nu operăm cu clipele, deoarece ele au dispărut pentru totdeauna, ci cu urmă durabilă pe care ele par a fi lăsat-o în spațiu pe când îl traversau. E adevărat că cel mai adesea renunțăm să recurgem la această imagine şi că, după ce am folosit-o pentru primele două-trei numere, ne e de-ajuns să ştim că ea va servi şi la reprezentarea celorlalte, dacă am avea nevoie de ea. Dar orice idee limpede despre număr implică o viziune în spațiu; iar studiul direct al unităților ce intră în alcătuirea unei mulțimi distincte ne va duce, aici, la aceeaşi concluzie ca şi examinarea numărului însuşi.

Orice număr e o colecție de unități, spuneam mai sus, şi pe de altă parte orice număr e el însuşi o unitate, ca sinteză a unităților ce-l compun. Dar cuvântul unitate e oare luat, în cele două cazuri, în _ acelaşi sens? Când afirmăm că numărul e unu, înțelegem prin aceasta că ni-1 reprezentăm în totalitatea lui printr-o intuiție simplă şi indivizibilă a spiritului: această unitate acoperă prin urmare o multiplicitate, deoarece e unitatea unui întreg. Dar când vorbim de unitățile ce compun numărul, aceste ultime unități nu mai sunt sume, credem noi, ci unități pur şi simplu, ireductibile şi sortite să dea seria numerelor compunându-se nedefinit între ele. Se pare aşadar că există două feluri de unități, una definitivă, ce va forma un număr adăugându-se ei înseşi, şi alta provizorie, a numărului care, în el însuşi multiplu, îşi ia unitatea din actul simplu prin care îl instituie intelectul. Şi e de necontestat faptul că, atunci când ne închipuim unitățile componente ale numărului, credem că ne gândim la indivizibile: această credință intră în mare măsură în ideea că numărul ar putea fi conceput independent de spațiu. Cu

toate acestea, dacă privim lucrurile mai de aproape, vom vedea că orice unitate aparține unui act simplu al spiritului, şi că, acest act constând în a uni, e nevoie ca materia lui să fie o multiplicitate oarecare. Fără îndoială, în clipa în care consider izolat fiecare unitate, o socotesc că fiind indivizibilă, fiindcă e clar că o gândesc doar pe *ea.* Dar de îndată ce o abandonez pentru a trece la următoarea, o obiectivez, şi tocmai prin aceasta fac din ea un lucru, adică o multiplicitate. Pentru a ne convinge de asta, va fi suficient să remarcăm că unitățile cu care aritmetica formează numere sunt unități provizorii, susceptibile de a fi nedefinit divizate, şi că fiecare din ele constituie o sumă de unități fracționare, atât de mici şi de numeroase cât vrem să ni le imaginăm. Cum s-ar putea împărți unitatea, dacă ar fi vorba de acea unitate definitivă ce caracterizează un act simplu al spiritului? Şi cum am putea-o fracționa declarând-o totodată una, dacă nu am considera-o implicit ca pe un obiect înzestrat cu întindere, unu în intuiție şi multiplu în spațiu?

Nu veți putea scoate niciodată dintr-o idee pe care ați construit-o chiar voi ceea ce n-ați pus în ea, şi dacă unitatea cu care vă alcătuiți numărul e unitatea unui act, nu cea a unui obiect, nici un efort de analiză nu va putea face să apară altceva decât unitatea pur şi simplu. Desigur, când stabiliți egalitatea între numărul 3 şi suma 1 + 1 + 1, nimic nu vă împiedică să socotiți unitățile ce-l compun ea indivizibile: dar puteți face acest lucru numai pentru că nu utilizați multiplicitatea cuprinsă în fiecare dintre aceste trei unități. E de altfel probabil că numărul 3 se prezintă mai întâi minții noastre în această formă simplă, deoarece ne gândim mai degrabă la felul în care l-am obținut decât la utilizarea ce i-am putea-o da. Dar nu vom întârzia să ne dăm seama că, dacă orice multiplicare implică posibilitatea de a trata un număr oarecare ca o unitate provizorie ce se adaugă ei înseşi, invers, unitățile sunt, la rândul lor, adevărate numere, cât vrem de mari, dar pe care le considerăm în mod provizoriu indivizibile pentru a le compune între ele. Or, tocmai prin faptul că admitem posibilitatea de a împărți unitatea în câte părți dorim, socotim că aceasta e întinsă.

Nu trebuie, desigur, să ne facem iluzii în legătură cu discontinuitatea numărului. Faptul că alcătuirea sau construirea unui număr implică discontinuitate nu poate fi contestat. Cu alte cuvinte, cum spuneam mai sus, fiecare dintre unitățile cu care formez numărul trei pare a constitui un indivizibil atâta timp cât lucrez cu ea, iar eu trec fără tranziție de la cea care precede la cea

care urmează. Dacă acum construiesc acelaşi număr cu jumătăți, sferturi sau alte (felurite unități, şi acestea vor constitui, în măsura în care vor contribui la formarea numărului meu, elemente indivizibile în mod provizoriu, iar noi vom trece de la unul la celălalt tot sacadat, prin salturi bruşte, ca să spunem aşa. Motivul acestui fapt e acela că, pentru a obține un număr, e nevoie să ne fixăm atenția asupra fiecăreia dintre unitățile ce-l compun pe rând. Indivizibilitatea actului prin care o concepem pe oricare dintre ele se exprimă atunci sub forma unui punct matematic, pe care un interval spațial vid îl desparte de punctul următor. Dar dacă o serie de puncte matematice înşirate în spațiul vid exprimă destul de bine procesul prin care ne formăm ideea de număr, aceste puncte matematice au tendința de a se dezvolta în linii pe măsură ce atenția noastră se îndepărtează de ele, ca şi cum ar încerca să se unească unele cu altele. Iar când considerăm numărul în starea lui de lucru constituit, joncțiunea e un fapt împlinit: punctele au devenit linii, diviziunea s-a şters şi ansamblul prezintă toate trăsăturile continuității. De aceea numărul, compus după o lege determinată, poate fi descompus după o lege oarecare. Într-un cuvânt, trebuie distins între unitatea gândită şi unitatea erijată în lucru după ce am gândit-o, ca şi între numărul pe cale de formare şi cel deja format. Unitatea e ireductibilă atâta timp cât o gândim, şi numărul discontinuu în vreme ce-l construim: dar de îndată ce considerăm numărul în stare de împlinire, îl obiectivăm; şi tocmai de aceea ne apare, atunci, ca divizibil în mod nedefinit. Să mai reținem că numim subiectiv, într-adevăr, ceea ce ne pare cunoscut pe deplin şi în mod adecvat, iar obiectiv ceea ce e cunoscut în aşa fel încât o mulțime mereu crescândă de noi impresii ar putea fi substituită ideii, pe care o avem în mod actual despre lucrul în cauză. Astfel, un sentiment complex va conține un număr destul de mare de elemente mai simple; dar atâta timp cât aceste elemente nu vor ieşi în relief cu o precizie perfectă, nu vom putea spune că sunt pe deplin realizate şi, de îndată ce conştiința va avea percepția distinctă a lor, starea psihică ce rezultă din această sinteză se va schimba tocmai din acest motiv. Dar nimic nu se schimbă în aspectul total al unui corp, oricum l-ar desface gândirea, deoarece feluritele moduri de a-l descompune, şi o infinitate de altele, sunt deja vizibile în imagine, chiar dacă nu sunt realizate: apercepția actuală, nu doar virtuală, a subdiviziunilor în nedivizat, e tocmai ceea ce noi numim obiectivitate.

În acest fel, e uşor să stabilim partea exactă a ceea ce e

subiectiv şi obiectiv în ideea de număr. Lucrul ce-i aparține propriu-zis spiritului e procesul indivizibil prin care el îşi fixează succesiv atenția asupra diferitelor părți ale unui spațiu dat; dar părțile astfel izolate sunt păstrate pentru a fi adăugate altora, şi o dată adunate laolaltă se pretează la orice fel de diviziune: avem de-a face cu părți de spațiu, iar spațiul e materia cu care spiritul construieşte numărul, mediul în care spiritul îl aşază. La drept vorbind, aritmetica e aceea care ne învață să desfacem nedefinit în bucăți unitățile din oare e alcătuit numărul. Bunul simț e destul de înclinat să construiască numărul cu indivizibile.

Iar acest lucru poate fi conceput eu uşurință, deoarece simplitatea provizorie a unităților componente e tocmai lucrul pe oare li-l dă spiritul, şi deoarece acesta e mai atent la propriile-i acte decât la materia asupra căreia acționează. Ştiința se mulțumeşte să ne atragă privirea asupra acestei materii: dacă nu am localiza deja numărul în spațiu cu siguranță că ea n-ar reuşi să ne facă să-l introducem acolo. E necesar deci că, de la început, să ne fi reprezentat numărul printr-o juxtapunere în spațiu. Iată prima concluzie la care am ajuns, bazându-ne pe faptul că orice adunare implica o multiplicitate de părți, percepute simultan.

Or dacă acceptăm această concepție despre număr, vom vedea că lucrurile nu se numără toate la fel şi că există două specii, foarte diferite, de multiplicitate. Când vorbim de obiecte materiale, facem aluzie la posibilitatea de a le vedea şi atinge; le localizăm în spațiu. Astfel, nici un efort de invenție sau de reprezentare simbolică nu ne e necesar pentru a le număra; trebuie doar să le gândim, mai întâi separat, apoi simultan, chiar în mediul în care se prezintă observației.

Nu la fel stau lucrurile dacă avem în vedere stări pur afective ale sufletului, sau chiar şi reprezentări, altele decât cele vizuale şi tactile. În acest caz, termenii nemaifiind dați în spațiu, nu-i vom putea număra, după cum ni se pare *a priori* decât printr-un proces de figurare simbolică. E adevărat că acest, mod de reprezentare pare foarte indicat când e vorba de senzații a căror cauză e evident situată în spațiu. Astfel, când aud un zgomot de paşi în stradă, văd confuz persoana care merge; fiecare sunat succesiv se localizează într-un punct al spațiului în care cel ce merge şi-ar putea pune piciorul; iar eu îmi număr (senzațiile chiar în spațiul în care cauzele lor tangibile se aliniază. Poate că unii numără într-un mod analog şi bătăile succesive ale unui clopot îndepărtat; imaginația lor îşi închipuie clopotul ce se îndepărtează şi se apropie; această reprezentare de natură

spațială le e de ajuns pentru primele două unități; celelalte vor urma după ele în chip firesc. Dar majoritatea oamenilor nu-şi folosesc în acest fel gândirea: ei aliniază sunetele succesive într-un spațiu ideal, închipuindu-şi că numără sunetele în durata pură.

Să ne înțelegem însă asupra acestui punct. Desigur, sunetele clopotului ajung la mine succesiv, dar din două una: sau o rețin pe fiecare din aceste senzații succesive pentru a o organiza împreună eu celelalte formând astfel un grup ce-mi aminteşte o arie sau un ritm cunoscut: în acest caz nu *număr* sunetele, ci mă mărginesc la a aduna, ca să spunem aşa, impresia calitativă pe care numărul lor o face asupra mea; sau îmi propun explicit să le număr, şi atunci va trebui să le disociez, iar această disociere se face într-un mediu omogen în care sunetele, despuiate da calitățile lor, ca golite, lasă urme identice la trecere. Rămâne de aflat, e drept, dacă acest mediu e timp sau spațiu. Dar repetăm: o clipă a timpului nu se poate păstra, pentru a se adăuga altora. Dacă sunetele se disociază, e din cauză că lasă intervale goale între ele. Iar dacă le numărăm, e din cauză că, între sunetele ce trec, intervalele rămân; dar cum ar putea ele rămâne dacă ar fi durată pură, şi nu spațiu? Operația se efectuează aşadar în spațiu. Ea devine de altfel din ce în ce mai grea, pe măsură ce pătrundem în adâncimile conştiinței.

Acolo ne aflăm în prezența unei multiplicități confuze de senzații şi de sentimente pe care numai analiza le poate distinge. Numărul] lor se confundă cu numărul clipelor pe care le ocupă atunci când le numărăm; dar aceste momente susceptibile de a fi adunate laolaltă sunt tot puncte ale spațiului. De unde rezultă, în sfârşit, că există două feluri de multiplicitate: cea a obiectelor materiale, care formează imediat un număr, şi cea a faptelor de conştiință, care nu poate lua aspectul unui număr fără intermedierea vreunei reprezentări, simbolice, în care spațiul intervine cu necesitate.

La drept vorbind, fiecare dintre noi stabileşte o distincție între aceste două feluri de multiplicitate când vorbeşte de caracterul impenetrabil al materiei. Uneori, impenetrabilitatea e erijată în proprietate fundamentală a corpurilor, ce s-au, cunoaşte în acelaşi fel şi accepta tot aşa ca greutatea sau rezistența, de exemplu. Cu toate acestea, o proprietate de acest gen, pur negativă, nu ni se poate revela prin simțuri; ba chiar, anumite experiențe de amestecare şi combinare ne-ar putea pune în situația de a o aşeza sub semnul îndoielii, dacă n-am avea

convingeri ferme în acest sens. Închipuiți-vă că un corp îl pătrunde pe altul: veți presupune imediat că-n ultimul există goluri în care unele din particulele primului se vor instala; la rândul lor, aceste particule nu vor putea pătrunde unele printre altele decât dacă una se desface pentru a umple interstițiile alteia; iar gândirea noastră va continua nedefinit această operație, mai degrabă decât să-şi reprezinte două corpuri în acelaşi loc.

Or, dacă impenetrabilitatea ar fi cu adevărat o calitate a materiei, cunoscută grație simțurilor, nu vedem de ce ne-ar fi mai greu să concepem două corpuri ce fuzionează unul cu celălalt, decât o suprafață lipsită de rezistență sau un lichid imponderabil.

În fapt, nu o necesitate fizică, ci una logică inspiră propoziția următoare: două corpuri nu pot ocupa acelaşi loc în acelaşi timp. Afirmația contrară cuprinde o absurditate pe care nici o experiență ce s-ar putea concepe n-o poate elimina; implică deci contradicție. Dar acest lucru nu înseamnă oare că recunoaştem faptul că însăşi ideea numărului doi, sau în general cea a unui număr oarecare, o conține pe aceea a juxtapunerii în spațiu? Dacă, cel mai adesea, impenetrabilitatea trece drept o calitate a materiei, e din cauză că socotim ideea numărului ca independentă de ideea de spațiu. Astfel, credem că adăugăm ceva reprezentării a două sau mai multe obiecte spunând că nu pot ocupa acelaşi loc: ca şi cum reprezentarea numărului doi, chiar abstract, nu ar fi deja, cum am arătat, cea a două poziții diferite în spațiu! A stabili impenetrabilitatea materiei înseamnă, aşadar, a recunoaşte, simplu, solidaritatea noțiunilor de număr şi de spațiu, a enunța o proprietate a numărului, mai curând decât a materiei.

Dar numărăm sentimente, senzații, idei, toate fiind lucruri ce se pătrund unele pe altele şi care ocupă sufletul în întregimea lui, fiecare în felu-i! — Da, desigur, dar tocmai, pentru că se pătrund, nu sunt numărate decât cu condiția de a fi reprezentate prin unități omogene, ce ocupă locuri distincte în spațiu, aşadar unități ce nu se mai întrepătrund.

Impenetrabilitatea apare prin urmare o dată cu numărul; şi când atribuim această calitate materiei, pentru a o distinge de tot ce e altceva decât ea, ne mărginim la a enunța, într-o altă formă, distincția pe care o stabileam mai sus între lucrurile întinse, ce se pot exprima imediat prin număr, şi faptele de conştiință, ce implică mai întâi o reprezentare simbolică în spațiu.

E bine să ne oprim la acest ultim aspect. Dacă, pentru a

număra faptele de conştiinţă, e nevoie să le reprezentăm simbolic în spaţiu, nu e oare verosimil că această reprezentare simbolică va modifica condiţiile normale ale percepţiei interne? Să ne reamintim ce supuneam puţin mai sus despre intensitatea anumitor stări psihice. Senzaţia reprezentativă, privită în ea însăşi, e calitate pură; dar văzută prin întindere această calitate devine, într-un anume sens, cantitate: o numim intensitate. Astfel, proiecţia stărilor noastre psihice pe care o facem în spaţiu pentru a constitui din ele o multiplicitate distinctă trebuie să influenţeze şi aceste stări, dându-le o formă nouă în conştiinţa reflexivă, formă pe care apercepţia imediată nu le-o atribuia. Or, observaţi că, atunci când vorbim despre timp, ne gândim cel mai adesea la un mediu omogen în care faptele noastre de conştiinţă se aliniază, se juxtapun ca-n spaţiu şi ajung să formeze o multiplicitate distinctă. Astfel înţeles, timpul nu e oare, faţă de multiplicitatea stărilor noastre psihice, ceea ce intensitatea e faţă de unele dintre ele: un semn, un simbol, absolut distinct de adevărata durată? Vom cere aşadar conştiinţei să se izoleze de lumea exterioară şi, printr-un viguros efort de abstracţie, să devină din nou ea însăşi. Atunci îi vom pune această întrebare: multiplicitatea stărilor noastre de conştiinţă are o cât de mică analogie cu multiplicitatea unităţilor unui număr?

Adevărata durată are un cât de mic raport cu spaţiul?

Desigur, analiza noastră a ideii de număr ar trebui să ne facă să ne îndoim de această analogie, ca să nu spunem mai mult. Căci dacă timpul, aşa cum şi-l reprezintă conştiinţa reflexivă, e un mediu în care stările noastre de conştiinţă se succed distinct astfel încât să poată fi numărate, şi dacă, pe de ală parte, concepţia noastră despre număr ajunge la a împrăştia în spaţiu tot ce poate fi numărat în mod direct, e de presupus că timpul, înţeles în sensul unui mediu în care se operează distincţii şi-n care se numără, nu e decât spaţiu. Ceea ce ar confirma în primul rând această opinie e faptul că împrumutăm cu necesitate din domeniul spaţial imaginile prin care descriem sentimentul pe care conştiinţa reflexivă îl are faţă de timp şi chiar faţă de succesiune: trebuie aşadar că durata pură să fie altceva. Dar aceste întrebări, pe care suntem în situaţia să ni le punem chiar prin analiza noţiunii de multiplicitate distinctă, nu vor putea fi elucidate decât printr-un studiu direct al ideilor de spaţiu şi de timp, în raporturile pe care le au între ele.

Am greşi dacă am atribui o prea mare importanţă problemei realităţii absolute a spaţiului: ar însemna că ne întrebăm dacă

spațiul se găseşte sau nu în spațiu. De fapt simțurile noastre percep calitățile corpurilor şi o dată cu aceasta spațiul; marea greutate pare a fi de a desluşi dacă întinderea e un aspect al acestor calități fizice — o calitate a calității —, sau dacă aceste calități sunt, prin esența lor, lipsite de întindere, spațiul adăugându-li-se, dar în vreme ce-şi e sieşi suficient şi subzistă fără ele. În prima ipoteză, spațiul s-ar reduce la o abstracție, mai bine spus la un extras; el ar exprima ceea ce anumite senzații, zise reprezentative, au comun, între ele. În cea de-a doua, ar fi o realitate la fel de solidă că senzațiile înseşi, deşi de un alt ordin. Îi datorăm lui Kant formula precisă a acestei ultime concepții: teoria pe care el o dezvoltă în *Estetică transcendentală* constă în a înzestra spațiul cu o existență independentă de propriul lui conținut, în a declara izolatul de drept ceea ce fiecare dintre noi desparte în fapt, şi în a nu vedea în întindere o abstracție ca celelalte. În acest sens, concepția kantiană despre spațiu diferă mai puțin decât ne închipuim de credința Populară. Departe de a ne clătina credința în realitatea spațiului, Kant i-a determinat sensul precis şi i-a adus justificarea.

De altfel, nu pare că rezolvarea dată de Kant a fost serios contestată după el; ea s-a impus chiar — uneori fără ca ei să-şi dea seama — majorității celor care au abordat problema din nou, nativişti sau empirişti. Psihologii sunt de acord când atribuie o origine kantiană explicației nativiste a lui Jean Muller[63]; dar ipoteza semnelor locale a lui Lotze[64], teoria lui Bain şi explicația mai cuprinzătoare propusă de Wundt par, la o primă abordare, cu totul independente de *Estetică* transcendentală.

Autorii acestor teorii par într-adevăr că au lăsat deoparte problema naturii spațiului pentru a studia doar prin ce proces senzațiile noastre se instalează în el şi se juxtapun, ca să spunem aşa, unele peste altele: dar tocmai prin acest lucru, ei consideră senzațiile ca inextensive şi stabilesc, în maniera lui Kant, o distincție radicală între materia şi forma reprezentării. Ceea ce reiese din ideile lui Lotze, ale lui Bain şi din împăcarea pe care pare a o fi încercat Wundt e faptul că senzațiile prin care ajungem să formăm noțiunea de spațiu sunt inextensive şi doar calitative: întinderea ar rezulta din sinteza lor, ca apa din combinarea a două gaze.

---

[63]Jean Muller (1801—1858): fiziolog şi anatomist, unul dintre întemeietorii anatomiei comparate.

[64]Rudolf Herman Lotze (1817—1881): fiziolog şi filosof, autor al une game foarte variate de scrieri, în domeniile: medicină, morală, logid psihologie,, estetică, filosofie generală.

Explicațiile empiriste sau genetice au reluat problema spațiului chiar în punctul în care a lăsat-o Kant: Kant a despărțit spațiul de propriu-i conținut; empiriştii cercetează felul în care acest conținut, izolat de spațiu prin gândire, s-ar putea instala în el. E adevărat că ei par a ignora mai apoi activitatea intelectului şi că înclină în mod vizibil să dea naştere formei extensive a reprezentării noastre printr-un fel de alianță a senzațiilor între ele: fără a fi extras din senzații, spațiul ar rezulta din coexistența acestora. Dar cum să explicăm o astfel de geneză în afara unei intervenții active a spiritului? Prin ipoteză, extensivul diferă de inextensiv; şi presupunând că extensia ar fi doar un raport între termenii inextensivi, ar mai trebui totuşi ca acest raport să fie stabilit de un spirit capabil să asocieze astfel mai mulți termeni.

Vom invoca zadarnic exemplul combinațiilor chimice, în care totul pare că îmbracă, de la sine, o formă şi calități ce nu aparțineau nici unuia dintre atomii elementari. Această formă şi aceste calități se ivesc tocmai prin faptul că îmbrățişăm multiplicitatea atomilor într-o apercepție unică: înlăturați spiritul care face această sinteză, şi veți distruge de îndată calitățile, adică aspectul sub care se prezintă conştiinței noastre sinteza părților elementare. Astfel, din senzațiile inextensive va rămâne ceea ce ele sunt, senzații inextensive, dacă nu li se adaugă nimic. Pentru ca spațiul să apară din coexistența lor e nevoie de un act al spiritului care să le îmbrățişeze pe toate în acelaşi timp, juxtapunându-le; acest act *sui generis* seamănă destul de mult cu ceea ce Kant numea formă *a priori* a sensibilității.

Dacă acum am căuta să caracterizăm acest act, am vedea că el constă esențialmente în intuiție, sau mai curând în concepția unui mediu vid omogen. Căci nu există altă definiție posibilă a spațiului: el e ceea ce ne permite să distingem una de alta mai multe senzații identice şi simultane; prin urmare, e un principiu de diferențiere diferit de cel al diferențierii calitative, şi în consecință o realitate fără calitate. Se va putea spune, împreună cu apărătorii teoriei semnelor locale, că senzațiile simultane nu sunt niciodată identice şi că, drept urmare a diversității elementelor organice pe care ele le influențează, nu există pe o suprafață omogenă două puncte care să producă aceeaşi impresie asupra vederii sau asupra simțului tactil? Acceptăm toate acestea fără nici o greutate, căci dacă două puncte ne-ar afecta în acelaşi fel, nu ar exista nici un motiv pentru a-l aşeza pe oricare la dreapta mai degrabă decât la stânga. Dar tocmai pentru că interpretăm mai apoi această diferență de calitate în sensul unei

diferențe de situație, trebuie să avem ideea limpede a unui mediu omogen, adică a unei simultaneități de termeni care, identici calitativ, se deosebesc totuşi unii de ceilalți. Cu cât vom insista mai mult asupra diferenței dintre impresiile întipărite în retină de două puncte ale unei suprafețe omogene, cu atât vom face mai mult loc activității spiritului, care înregistrează ca omogenitate de întindere ceea ce-i e dat ca eterogenitate calitativă. Credem de altfel că dacă reprezentarea unui spațiu omogen se datorează unui efort al intelectului trebuie să existe, invers, tocma; în calitățile ce disting două senzații, un motiv în virtutea căruia acestea ocupă în spațiu cutare sau cutare loc determinat. Ar trebui aşadar distins între perceperea întinderii şi conceperea spațiului: fără îndoială că sunt implicate una în alta, dar cu cât ne ridicăm în seria ființelor înzestrate cu inteligență, cu atât ideea independentă a unui spațiu omogen se degajă mai precis. În acest sens, e îndoielnic că animalul percepe lumea din exterior exact ca noi, şi mai ales că îşi reprezintă exterioritatea ei întocmai ca noi. Naturaliştii au semnalat ca pe un fapt vrednic de a fi remarcat curioasa uşurință cu care multe vertebrate, şi chiar unele insecte, ajung să se orienteze în spațiu. Se cunosc animale ce revin aproape în linie dreaptă la vechea locuință, parcurgând, pe o lungime ce poate atinge mai multe sute de kilometri, un drum pe care nu-l ştiau încă. S-a încercat explicarea acestui sentiment al direcției prin vedere şi miros, şi mai recent prin perceperea curenților magnetici, care-ar îngădui animalului să se orienteze ca o busolă. Aceasta înseamnă că spațiul nu e la fel de omogen pentru animal şi pentru noi, şi că determinările spațiului, sau direcțiile, nu iau deloc pentru el o formă pur geometrică. Fiecare dintre ele îi apare cu nuanța şi calitatea ei proprie. Se va înțelege mai bine posibilitatea unei percepții de acest gen dacă ne gândim că noi distingem noi înşine dreapta de stânga printr-un simțământ firesc, şi că cele două determinări ale propriei noastre întinderi prezintă, astfel, o diferență de calitate; tocmai de aceea nu le putem defini.

La drept vorbind, diferențele calitative există pretutindeni în natură; şi nu vedem de ce două direcții concrete nu ar fi în apercepția imediată la fel de marcate ca două culori.

Dar concepția unui mediu vid omogen e un lucru extraordinar în alt mod, şi pare să aştepte un fel de reacție împotriva eterogenității ce constituie însuşi fondul experienței noastre. N-ar trebui spus aşadar numai că anumite animale au un simț special al direcției, ci pe deasupra, şi îndeosebi, că noi avem aptitudinea

specială de a parcurge sau de a concepe un spațiu fără calități. Această capacitate nu e câtuşi de puțin cea de a face abstracții: ba chiar, dacă remarcăm că abstracția presupune distincții net tranşate şi o experiență a exteriorității conceptelor sau a simbolurilor lor unele față de altele, vom socoti că înzestrarea de a abstrage implică deja intuiția unui mediu omogen. Ceea ce trebuie spus e că omul cunoaşte două realități de ordin diferit, una eterogenă, a calităților sensibile, şi alta omogenă, spațiul. Concepută cu claritate de inteligență, aceasta din urmă ne face în măsură de a opera distincții exacte, de a număra, de a face abstracții, şi poate şi de a vorbi.

Or, dacă spațiul se defineşte ca ceva omogen, pare că, invers, orice mediu omogen şi nedefinit va fi spațiu. Căci omogenitatea constând în absența oricărei calități, nu vedem cum s-ar distinge una de alta două forme de omogenitate. Cu toate acestea, acceptăm să considerăm timpul ca pe un mediu nedefinit, diferit de spațiu, dar omogen ca şi el: în acest fel, omogenul ar îmbrăca două forme, după cum ar fi umplut de lucruri ce se succed sau coexistă. E adevărat că, atunci când facem din timp un mediu omogen în care par a se derula stările de conştiință, îl avem pe tot dintr-o dată, ceea ce înseamnă că-l sustragem duratei. Această simplă reflecție ar trebui să ne aducă la cunoştință că, în acest fel, cădem din nou, inconştient, în spațiu. Pe de altă parte, putem admite faptul că obiectele materiale exterioare unele altora şi totodată față de noi, îşi iau acest dublu caracter din omogenitatea unui mediu ce stabileşte între ele intervale şi le fixează contururile; dar faptele de conştiință, chiar dacă sunt succesive, se întrepătrund, şi în cel mai simplu dintre ele se poate reflecta întregul suflet.

Ar trebui aşadar să ne întrebăm dacă timpul, conceput sub forma unui mediu omogen, nu e cumva un concept alterat, datorat intruziunii ideii de spațiu în domeniul conştiinței pure.

Oricum, nu se pot admite definitiv două forme de omogenitate timpul şi spațiul, fără a vedea mai întâi dacă una dintre ele nu e cumva reductibilă la cealaltă. Or, caracteristica proprie a lucrurilor ce ocupă spații e exterioritatea, în vreme ce faptele de conştiință nu sunt deloc esențialmente exterioare unele față de celelalte, devenind astfel doar printr-o desfăşurare în timp, care e considerat ca un mediu omogen. Dacă prin urmare una dintre cele două forme ale omogenului, timpul şi spațiul, derivă din cealaltă, se poate afirma a *priori* că ideea de spațiu e datul fundamental. Înşelați însă de aparenta simplitate a ideii de timp,

filosofii care au încercat să opereze o reducție a acestor două idei au crezut că pot construi reprezentarea spațiului cu cea a duratei. Scoțând în evidență viciul acestei teorii, vom arăta cum timpul, conceput sub forma unui mediu nedefinit şi omogen, nu e decât fantoma spațiului, ce bântuie conştiința reflexivă -

Şcoala engleză se străduieşte, într-adevăr, să reducă raporturile de întindere la raporturi mai mult sau mai puțin complexe de succesiune în durată. Când, cu ochii închişi, ne plimbăm mâna de-a lungul unei suprafețe, frecarea degetelor de această suprafață şi îndeosebi jocul variat al articulațiilor ne procură o serie de senzații ce nu se disting decât prin calitățile lor, şi care prezintă o anumită ordine în timp.

Pe de altă parte, experiența ne avertizează asupra faptului că această serie e reversibilă şi că am putea, printr-un efort de natură diferită (sau, cum vom spune mai jos, *în sens opus),* să ne procurăm din nou, într-o ordine inversă, aceleaşi senzații: raporturile de situare în spațiu s-ar defini atunci, dacă putem spune aşa, ca raporturi reversibile de succesiune în durată. Dar o astfel de definiție se închide într-un cerc vicios, sau cel puțin într-o idee foarte superficială despre durată.

Într-adevăr, cum vom arăta în amănunt puțin mai departe, există două concepții posibile despre durată, una străină oricărui amestec, iar altă în care intervine, mascat, ideea de spațiu. Durata absolut pură e forma pe care o ia succesiunea stărilor de conştiință atunci când eul nostru se abandonează propriilor sale înclinații, când se abține de a despărți starea lui prezentă de cele anterioare.

Pentru aceasta, el nu are nevoie să se lase absorbit cu totul de senzația sau ideea în trecere, deoarece în acest caz n-ar mai dura. Nu are nevoie aici să uite stările lui anterioare: e de ajuns ca, amintindu-şi-l, să nu le juxtapună stării actuale ca pe un punct altui punct, ci să le organizeze împreună cu aceasta, aşa cum se întâmplă când ne reamintim notele unei melodii, amestecate unele cu altele. Nu putem oare spune că, deşi aceste note se succed, le auzim cu toate acestea unele în altele şi că ansamblul lor e comparabil cu o ființă vie, ale cărei părți, deşi distincte, se contopesc tocmai ca efect al solidarității lor? Dovada acestui fapt e că, dacă deranjăm măsura insistând mai mult decât e cazul asupra unei note a melodiei, nu lungimea ei exagerată, ca lungime, ne va pune în gardă împotriva greşelii noastre, ci schimbarea calitativă adusă în acest fel ansamblului frazei muzicale. Putem aşadar concepe succesiunea fără distincție,

anume ca o pătrundere reciprocă, o solidaritate şi o organizare intimă de elemente, din care fiecare, reprezentând întregul, nu se distinge de acesta şi nu se izolează de el decât pentru gândirea ce e înzestrată cu darul de a face abstracţii. Aceasta e, fără îndoială, reprezentarea pe care şi-ar face-o despre durată o fiinţă identică şi schimbătoare în acelaşi timp, ce n-ar avea nici o idee despre spaţiu. Familiarizaţi însă cu această ultimă idee, ba chiar obsedaţi de ea, noi o introducem în reprezentarea succesiunii pure, fără să ne dăm seama; ne juxtapunem stările de conştiinţă astfel încât să le sesizăm simultan, nu una în cealaltă, ci una alături de cealaltă; pe scurt, proiectăm timpul în spaţiu şi traducem durata în întindere, iar succesiunea ia pentru noi forma unei linii continue sau a unui lanţ ale cărui verigi se ating fără a se pătrunde. Vom remarca faptul că această ultimă imagine implică perceperea, nu succesivă ci simultană, a lui *înainte* şi a lui *după,* şi că ar fi contradictoriu să presupunem o succesiune care ar fi doar succesiune, dar care ar încăpea cu toate acestea într-o singură — şi aceeaşi — clipă.

Or, când vorbim de o *ordine* de, succesiune în durată şi de reversibilitatea acestei ordini, succesiunea de care e vorba e oare succesiunea pură, aşa cum o defineam mai sus, fără resturi de întindere, sau succesiunea ce se dezvoltă în spaţiu astfel încât să-i putem îmbrăţişa în acelaşi timp mai mulţi termeni separaţi şi juxtapuşi?

Răspunsul nu comportă nici o îndoială: nu se poate stabili vreo *ordine* între termeni fără a-i distinge mai întâi şi fără a compara mai apoi locurile pe care le ocupă; ei sunt aşadar percepuţi ca multipli, simultani şi distincţi; într-un cuvânt, îi juxtapunem şi dacă stabilim o ordine în succesiune e din cauză că succesiunea devine simultaneitate şi se proiectează în spaţiu. Pe scurt, când deplasarea degetului meu de-a lungul unei suprafeţe sau a unei linii îmi va procura o serie, de senzaţii de calităţi diferite, se va întâmpla una din două: sau îmi voi închipui că aceste senzaţii se derulează doar în durată, dar atunci ele se vor succeda de o aşa manieră încât nu voi putea, la un moment dat, să-mi reprezint mai multe ca simultane dar totuşi distincte — sau voi discerne o ordine de succesiune, dar atunci am deja capacitatea nu doar de a percepe o succesiune de termeni ci şi de a-i înşira, după ce i-am distins; într-un cuvânt, am deja ideea de spaţiu.

Ideea unei serii reversibile în durată sau chiar aceea, simplă, a unei anumite *ordini* de succesiune în timp implică prin urmare ea însăşi reprezentarea spaţiului, şi nu poate fi utilizată pentru a-l

defini.

Pentru a da acestei argumentări o formă mai riguroasă, să ne închipuim o linie dreaptă, nedefinită, iar pe această linie un punct material *A*, care se deplasează. Dacă acest punct ar avea conştiință de sine, s-ar simți schimbându-se, deoarece se mişcă: ar sesiza o succesiune; dar această succesiune ar lua oare pentru el formă unei linii? Da, fără îndoială, cu condiția de a se putea înălța, oarecum, deasupra liniei pe care o parcurge, şi de a îmbrățişa simultan mai multe puncte juxtapuse: dar tocmai prin aceasta şi-ar constitui deja ideea de spațiu, şi schimbările pe care le suferă le-ar vedea desfăşurându-se în spațiu, nu în durata pură. Aici atingem cu degetul eroarea celor ce consideră durata pură ca pe un lucru analog spațiului, dar de natură mai simplă. Ei se complac în a juxtapune stările psihologice, în a face din ele un lanț sau o linie, şi nu-şi închipuie că fac să intervină în această operație ideea de spațiu propriu-zisă, de spațiu în totalitatea lui, deoarece spațiul e un mediu cu trei dimensiuni. Dar cine nu vede că, pentru a avea apercepția unei linii sub formă de linie, trebuie să ne plasăm în afara ei, să ne dăm seama de vidul ce o înconjoară şi să concepem, prin urmare, un spațiu cu trei dimensiuni? Dacă punctul nostru conştient *A* nu are încă ideea de spațiu. — Şi trebuie să ne instalăm tocmai în această ipoteză — succesiunea stărilor prin care trece n-ar putea îmbrăca pentru el formă unei linii; dar senzațiile lui se vor adăuga dinamic unele altora şi se vor organiza între ele aşa cum fac notele succesive ale unei melodii de care ne lăsăm legănați.

Pe scurt, durata pură ar putea să nu fie decât o succesiune de schimbări calitative ce se amestecă şi întrepătrund, fără a avea contururi precise şi nici vreo tendință de a se exterioriza unele față de altele; de asemenea fără vreo înrudire cu numărul: ar fi eterogenitatea pură.

Dar, pentru moment, nu vom insista asupra acestui punct: am arătat că, în clipa chiar în care atribuim cea mai mică omogenitate duratei, introducem, ca pe furiş, spațiul, şi asta e suficient.

E adevărat că numărăm clipele succesive ale duratei, iar prin raportul pe care-1 are cu numărul, timpul ne apare mai întâi ca o mărime măsurabilă, absolut analoagă spațiului. Dar aici avem de făcut o distincție importantă. De exemplu, spun că un minut tocmai s-a scurs, înțelegând prin aceasta că un pendul ce bate secundele a executat 60 de oscilații.

Dacă-mi reprezint aceste 60 de oscilații dintr-o dată şi printr-o

singură apercepție a spiritului, exclud prin ipoteză ideea unei succesiuni: nu mă gândesc la 60 de bătăi ce se aud una după cealaltă, ci la 60 de puncte ale unei linii fixe, dintre care fiecare simbolizează, ca să spunem aşa, o oscilație a pendulului. Dacă, pe de altă parte, vreau să-mi reprezint aceste 60 de oscilații în mod succesiv, dar fără să schimb nimic din felul în care ele se produc în spațiu, va trebui să mă gândesc la fiecare oscilație excluzând amintirea celei dinainte, căci spațiul nu a păstrat nici o urmă a ei: tocmai prin aceasta mă voi condamna însă la a rămâne în prezent; voi renunța să gândesc o succesiune sau o durată. Dacă, în sfârşit, păstrez, asociată imaginii oscilației prezente, amintirea unei oscilații ce o preceda, din două una: fie că voi juxtapune cele două imagini, şi atunci vom cădea din nou în prima ipoteză; fie că le voi percepe ca fiind una în cealaltă, pătrunzându-se şi organizându-se între ele că notele unei melodii, în aşa fel încât să formeze ceea ce vom numi o multiplicitate indistinctă sau calitativă, fără nici o asemănare cu numărul: voi obține astfel imaginea duratei pure, dar mă voi fi degajat totodată de ideea unui mediu omogen sau a unei cantități măsurabile. Interogându-ne conştiința, vom recunoaşte că ea procedează astfel de fiecare dată când se abține de a reprezenta durata în mod simbolic. Când oscilațiile regulate ale pendulului ne invită la somn, efectul e produs oare, de ultimul sunet auzit, de ultima mişcare? Nu, fără îndoială, căci n-am putea înțelege de ce primul n-ar fi făcut acelaşi lucru..

Sau, poate, de amintirea sunetelor şi mişcărilor juxtapusă ultimului sunet şi ultimei mişcări? Aceeaşi amintire, însă, juxtapunându-se mai târziu unui sunet sau unei mişcări unice, va rămâne ineficace. Trebuie acceptat aşadar că sunetele se compuneau între ele şi acționau nu prin propria lor cantitate, ci prin calitatea pe care-o prezenta cantitatea lor, adică prin organizarea ritmică a ansamblului lor. S-ar putea înțelege astfel efectul unei excitații slabe şi continue? Dacă senzația ar rămâne identică ei înseşi, ar rămâne nedefinit slabă, nedefinit suportabilă. Adevărul e însă că fiecare creştere de excitație se compune cu excitațiile precedente, şi că ansamblul ne dă impresia unei fraze muzicale care ar fi mereu pe punctul de a se încheia şi care s-ar modifica în totalitatea ei, de fiecare dată, prin adăugarea câte unei note noi. Dacă afirmăm că senzația e mereu aceeaşi, înseamnă că nu ne gândim la senzația însăşi, ci la cauza ei obiectivă, dispusă în spațiu. O desfăşurăm şi pe ea în spații, şi în locul unui organism ce se dezvoltă, în locul modificărilor ce se

întrepătrund, percepem o senzație unică, întinsă în lungime, ca să spunem aşa, juxtapunându-se nedefinit ei înseşi. Adevărata durată, cea percepută de conştiință, ar trebui aşadar aşezată printre mărimile zise intensive, dacă intensitățile pot fi numite mărimi; la drept vorbind, nu e o cantitate, şi imediat ce încercăm s-o măsurăm îi substituim inconştient elementul spațial.

Dar ne e nemaipomenit de greu să ne reprezentăm durata în puritatea ei originară; aceasta, fără îndoială, din cauză că nu suntem singurele ființe ce durează, că şi lucrurile exterioare durează ca şi noi, iar timpul, privit din acest ultim punct de vedere, are aspectul unui desăvârşit mediu omogen. Nu numai clipele duratei par a fi exterioare una alteia, cum sunt corpurile în spațiu, ci mişcarea percepută de simțurile noastre e şi ea semnul întrucâtva palpabil al unei durate omogene şi măsurabile. Mai mult, timpul intră în formulele mecanicii, în calculele astronomului şi chiar şi-n cele ale fizicianului, sub forma cantității. Putem măsura viteza Unei mişcări, ceea ce implică faptul că timpul e şi el o mărime. Iar analiza pe care tocmai am pornit-o aşteaptă să fie completată, căci dacă durata propriu-zisă nu se măsoară, ce măsoară oscilațiile pendulului? La limită, vom admite că durata internă, percepută de conştiință, se confundă cu îmbucarea faptelor de conştiință unele în altele, cu îmbogățirea treptată a eului; dar timpul pe care astronomul îl introduce în formulele lui, timpul pe care ceasurile îl împart în parcele egale e altceva, veți spune: e o mărime măsurabilă, prin urmare omogenă.

Cu toate acestea, nu e deloc aşa, şi o examinare atentă va împrăştia această ultimă iluzie.

Când urmăresc cu ochii, pe cadranul unui ceas, mişcarea acului ce corespunde oscilațiilor pendulului, nu măsor durată, cum s-ar putea crede; mă mulțumesc să număr simultaneitățile, ceea ce e cu totul altceva. În afara mea, adică în spațiu, nu avem decât o poziție unică a acului şi a pendulului, căci din pozițiile trecute nu rămâne nimic. Înlăuntrul meu, are loc un proces de organizare sau de întrepătrundere a faptelor de conştiință: iată ce constituie adevărata durată. Îmi reprezint ceea ce eu numesc oscilațiile trecute ale pendulului, percepându-i în acelaşi timp şi oscilația actuală, tocmai pentru că durez în acest fel. Or, dacă suprimăm pentru o clipă eul ce gândeşte aceste oscilații zise succesive, "Vom avea doar o oscilație a pendulului şi o singură poziție a pendulului, aşadar nici o durată. Dacă, pe de altă parte, suprimăm pendulul şi oscilațiile lui, vom avea doar durata

eterogenă a eului, fără momente exterioare unele altora şi fără raport cu numărul. Astfel, în eul nostru avem succesiune fără exterioritate reciprocă; în afara eului, exterioritatea reciprocă fără succesiune: exterioritate reciprocă, deoarece oscilația prezentă e radical diferită de cea anterioară, care nu mai există; lipsă de succesiune însă deoarece succesiunea există doar pentru un spectator conştient ce-şi rememorează trecutul şi juxtapune cele două oscilații sau simbolurile lor într-un spațiu auxiliar.

Or, între succesiunea fără exterioritate şi exterioritatea fără succesiune se produce un fel de schimb, oarecum analog cu ceea ce fizicienii numesc fenomen de endosmoză. Deoarece fazele succesive ale vieții noastre conştiente, ce se pătrund totuşi unele cu altele, corespund fiecare unei oscilații a pendulului care-i e simultană, deoarece pe de altă parte aceste oscilații sunt acte distincte, fiindcă atunci când se produce una, cealaltă nu mai există, contractăm obiceiul de a stabili aceeaşi distincție între etapele succesive ale vieții noastre conştientei oscilația pendulului o descompune, ca să spunem aşa, în părți exterioare unele altora; de unde ideea eronată a unei durate interne omogene, analoagă, spațiului, ale cărei momente identice s-ar urma unui pe celălalt, fără a se pătrunde. Dar, pe de altă parte, oscilațiile pendulare, care nu sunt distincte decât pentru că una a dispărut atunci când apărea cealaltă, beneficiază oarecum de influența pe care am exercitat-o astfel asupra vieții noastre conştiente. Grație amintirii în care conştiința noastră a organizat ansamblul lor, ele se păstrează, apoi se înşiră una după cealaltă: pe scurt, creăm pentru ele o a patra dimensiune a sațiului, pe care o numim timpul omogen, ce îngăduie mişcării pendulare să se juxtapună nedefinit ei înseşi, deşi se produce pe loc. Dacă acum: încercăm să precizăm partea exactă de real şi de imaginar în acest proces foarte complex, iată la ce rezultat ajungem. Există un spațiu real, lipsit de durată, dar în care fenomenele apar şi dispar simultan ci stările noastre de conştiință. Există o durată reală, ale cărei clipe se pătrund, dar din care fiecare clipă poate fi apropiată de o stare a lumii exterioare ce-i e contemporană, şi să se despartă de celelalte clipe tocmai ca efect al acestei apropieri. Din compararea acestor două realități ia naştere o reprezentare simbolică a duratei, după un model spațial. Durata ia astfel forma iluzorie a unui mediu omogen, iar trăsătura de unire dintre cei doi termeni, spațiul şi durată, e simultaneitatea, ce s-ar putea defini ca intersecția timpului cu spațiul.

Supunând aceleiaşi analize conceptul de mişcare, simbolul viu

al unei durate aparent omogene, vom fi puşi în situaţia de a face o disociere de acelaşi fel. Cel mai adesea spunem că o mişcare are loc în spaţiu, iar atunci când declarăm mişcarea omogenă şi divizibilă, ne gândim la spaţiul parcurs, ca şi cum l-am putea confunda cu mişcarea însăşi. Or, reflectând mai mult la toate acestea, vom vedea că poziţiile succesive ale mobilului ocupă într-adevăr spaţiu, dar că operaţia prin care el trece dintr-o poziţie într-alta, operaţie ce ocupă durată şi care nu are realitate decât pentru un spectator conştient, nu se lasă cuprinsă în spaţiu. În acest caz, nu avem de-a face cu un *lucru,* ci cu un *progres:* ca trecere de la un punct la altul, mişcarea e o sinteză mintală, un proces psihic, aşadar lipsit de întindere. În spaţiu nu există decât părţi de spaţiu, şi nu vom obţine decât o poziţie, în orice punct al spaţiului am considera corpul în mişcare. Dacă conştiinţa percepe altceva decât poziţii e din cauză că-şi reaminteşte poziţiile succesive şi face sinteza lor.

Dar cum face ea o sinteză de acest fel? Nu poate fi vorba de o redesfăşurare a aceloraşi poziţii într-un mediu omogen, căci ar deveni necesară o nouă sinteză pentru a lega între ele poziţiile, şi tot aşa la nesfârşit. Trebuie aşadar admisă o sinteză să-i zicem calitativă, o organizare gradată a senzaţiilor succesive unele împreună cu celelalte, o unitate analoagă celei a frazei melodice. Aceasta e ideea pe care ne-o facem despre mişcare când reflectăm numai la ea, când, într-un fel, extragem din ea mobilitatea. Pentru a ne convinge de acest lucru, e suficient să ne gândim la ce simţim văzând dintr-o dată o stea căzătoare: în această mişcare, de o rapiditate extremă, disocierea dintre spaţiul parcurs, care ne apare sub forma unei linii de foc, şi senzaţia absolut indivizibilă de mişcare sau de mobilitate, se face de la sine. Un gest rapid pe care-l facem cu ochii închişi se va prezenta conştiinţei sub formă de senzaţie pur calitativă, atât timp cât nu ne vom gândi la spaţiul parcurs. Pe scurt, există, în mişcare, două elemente ce trebuie distinse: spaţiul parcurs şi actul prin care-l parcurgem, poziţiile succesive şi sinteza acestora. Primul dintre aceste elemente e o cantitate omogenă; al doilea are realitate doar în conştiinţa noastră; e o calitate sau o intensitate, cum vreţi să-i spuneţi. Dar şi aici se produce un fenomen de endosmoză, un amestec între senzaţia pur intensivă de mobilitate şi. Reprezentarea extensivă de spaţiu parcurs. Pe de o parte, într-adevăr, atribuim mişcării divizibilitatea spaţiului însuşi pe care ea o parcurge, uitând că un lucru se poate împărţi dar nu şi un act; pe de altă parte, ne obişnuim să proiectăm în spaţiu chiar şi

acest act, să-l facem să adere la linia parcursă de corpul în mişcare, într-un cuvânt să-l solidificăm: ca şi cum această localizare a unui *progres* în spațiu nu ar însemna afirmarea faptului că trecutul coexistă cu prezentul, chiar şi-n afară conştiinței!

Din această confuzie între mişcare şi spațiul parcurs de un mobil s-au născut, după părerea noastră, sofismele şcolii din Eleea; căci intervalul ce desparte două puncte e divizibil la infinit, iar dacă mişcarea ar fi compusă din părți precum cele ale intervalului însuşi, intervalul n-ar putea fi trecut niciodată. Adevărul e însă că fiecare dintre paşii lui Ahile e un act simplu, indivizibil, şi că după un număr dat de astfel de acte. Ahile va depăşi broasca țestoasă. Iluzia eleaților rezultă din faptul că ei identifică această serie de acte indivizibile *sui generis* cu spațiul omogen ce se află sub ele. Deoarece acest spațiu poate fi divizat şi recompus urmând o lege oarecare, se cred îndreptățiți să reconstituie mişcarea totală a lui Ahile nu cu paşii lui Ahile, ci cu cei ai broaştei țestoase: lui Ahile, ce fuge după broască, ei îi substitute de fapt două broaşte ce şi-au reglat mişcările una după cealaltă, două broaşte ce se condamnă la a face acelaşi fel de paşi sau de acte simultane. Astfel încât nu se ajung niciodată una pe cealaltă. Dar de ce depăşeşte Ahile broasca?

Pentru că fiecare din paşii lui şi fiecare din paşii broaştei sunt indivizibili ca mişcare, fiind mărimi diferite ca spațiu: astfel încât adunarea nu va întârzia să dea pentru spațiul parcurs de Ahile, o lungime mai mare decât suma spațiului parcurs de broască şi a avansului pe care ea-l avea față de el. Zenon nu ține seama de acest lucru atunci când recompune mişcarea lui Ahile după aceeaşi lege ca şi mişcarea broaştei, uitând că numai spațiul se pretează la un mod de descompunere şi recompunere arbitrară, şi confundând astfel spațiul cu mişcarea.

Nu credem aşadar că e necesar să acceptăm, nici după analiza fină şi aprofundată a unui gânditor al vremii noastre[65], faptul că întâlnirea a două mobile implică o distanță între mişcarea reală şi cea imaginată, între spațiul în sine şi spațiul divizibil în mod nedefinit, între timpul concret şi timpul abstract. De ce să recurgem la o ipoteză metafizică, cât ar fi ea de ingenioasă, asupra naturii spațiului, a timpului şi a mişcării, când intuiția imediată ne arată mişcarea în durată, şi durata în afara spațiului? Nu e deloc nevoie să admitem o limită la divizibilitatea

[65]Evellin, Infini et quantite, Paris, 1881.

spațiului concret; îl putem socoti divizibil la infinit, cu condiția de a stabili o distincție între pozițiile simultane ale celor două corpuri în mişcare, ce se află într-adevăr în spațiu, şi mişcările lor, ce nu pot să-l ocupe, fiind durată şi nu întindere, calitate şi nu cantitate. A măsura viteza unei mişcări înseamnă, după cum vom vedea, a constata pur şi simplu o simultaneitate; a introduce această viteză în calcule înseamnă că încercăm să folosim un mijloc la îndemână pentru a prevedea o simultaneitate.

De aceea, matematica îşi păstrează rolul atâta vreme cât se ocupă cu determinarea pozițiilor simultane ale lui Ahile şi ale broaştei la un moment dat, sau când admite a *priori* întâlnirea a două corpuri în mişcare într-un punct *X*, întâlnire care e ea însăşi o simultaneitate. Dar ea depăşeşte acest rol când pretinde că reconstituie ceea ce are loc în intervalul dintre două simultaneități; sau măcar e pusă în mod fatal în situația de a avea în vedere noi simultaneități, al căror număr în creştere nedefinită ar trebui să ne amintească că nu se poate face mişcare din imobilități, şi nici timp din spațiu.

Pe scurt, tot aşa cum în durată singurul lucru omogen o ceea ce nu durează, adică spațiul în care se înşiră simultaneitățile, elementul omogen al mişcării e ceea ce-i aparține cel mai puțin: spațiul parcurs, adică imobilitatea.

Or, tocmai pentru acest motiv, ştiința nu lucrează cu timpul şi cu mişcarea decât cu condiția de a elimina din aceasta elementul esențial şi calitativ — din timp durata iar din mişcare mobilitatea. De acest lucru ne convingem uşor dacă examinăm rolul considerațiilor de timp, de mişcare şi de viteză în astronomie şi în mecanică.

Tratatele de mecanică au grijă să ne prevină asupra faptului că nu vor defini durata în sine, ci egalitatea a doua durate: „Două intervale de timp sunt egale, spun ele, când două corpuri identice, plasate în împrejurări identice la începutul fiecăruia dintre cele două intervale, şi supuse aceloraşi acțiuni şi influențe, vor fi parcurs acelaşi spațiu odată ajunse la capătul acestor, intervale.

Cu alte cuvinte, vom reține clipa exactă în care începe mişcarea, adică simultaneitatea unei schimbări externe cu una dintre stările noastre psihice; vom reține şi clipa în care se încheie mişcarea, adică tot o simultaneitate; în sfârşit, vom măsura spațiul parcurs, singurul lucru care e într-adevăr măsurabil.

Nu e vorba aşadar de durată, ci doar de spațiu şi de

simultaneități. A anunța că un fenomen se va produce după un timp *t* înseamnă a spune că, până în acel moment, conştiința va reține un număr *t* de simultaneități de un anume fel. Şi nu trebuie ca termenii „până în acel moment" să ne producă iluzii, căci intervalul de durată nu există decât pentru noi, din cauza întrepătrunderii stărilor noastre de conştiință. În afara noastră nu s-ar găsi decât spațiu, aşadar simultaneități, despre care nici măcar nu se poate spune că ar fi obiectiv succesive, deoarece orice succesiune e gândită prin compararea prezentului şi a trecutului. Ceea ce dovedeşte că intervalul de durată nu contează din punctul de vedere al ştiinței e faptul că, dacă toate mişcările din univers s-ar produce de două sau de trei ori mai repede, n-ar exista nimic de modificat nici în formulele noastre şi nici în numerele pe care le introducem în ele. Conştiința ar avea o impresie *indefinisabilă* şi oarecum, calitativă a acestei schimbări, dar aceasta din urmă nu ar apare altundeva decât în conştiință, deoarece în spațiu s-ar produce acelaşi număr de simultaneități. Vom vedea în continuare că atunci când astronomul prezice o eclipsă, de exemplu, face tocmai un lucru de acest fel: reduce la infinit intervalele de durată, care nu contează pentru ştiință, şi prinde astfel într-un timp foarte scurt — cel mult câteva secunde — o succesiune de simultaneități ce va ocupa mai multe veacuri pentru conştiința concretă, silită să trăiască toate intervalele.

Vom ajunge la aceeaşi concluzie dacă analizăm în mod direct ideea de viteză.

Mecanica intră în posesia acestei noțiuni prin mijlocirea unei serii de idei a căror filiație o putem regăsi fără nici o greutate. Ea construieşte mai întâi ideea de mişcare uniformă reprezentându-şi pe de o parte traiectoria *AB* a unui anumit corp în mişcare, pe de altă parte un fenomen fizic ce se repetă nedefinit în condiții identice, de exemplu căderea unei pietre ce cade mereu de la aceeaşi înălțime în acelaşi loc.

Dacă notăm pe traiectoria *AB* punctele *M, N, P*,.. atinse de mobil în fiecare dintre clipele în care piatra atinge solul, şi dacă intervalele *AM, MN, NP*,... sunt recunoscute ca egale între ele, vom spune că mişcarea e uniformă; iar pe unul — pe oricare — dintre aceste intervale îl vom desemna ca pe, viteza corpului în mişcare, cu condiția de a se cădea de acord cu adoptarea ca unitate de durată a fenomenului fizic ce a fost ales ca termen de comparație.

Viteza unei mişcări uniforme e definită deci fără a se face apel la alte noțiuni decât cele de spațiu şi de simultaneitate. Rămâne mişcarea variabilă, cea ale cărei elemente, *AM, NM, NP*,... au fost

recunoscute ca fiind inegale.

Pentru a defini viteza mobilului *A* în punctul *M*, va fi de ajuns să ne închipuim un număr nedefinit de corpuri în mişcare A^1, A^2, A^3,... toate animate de mişcări uniforme, şi ale căror viteze V_1, V_2, V_3,... dispuse de exemplu în ordine crescătoare, corespund tuturor mărimilor posibile.

Să considerăm atunci, pe traiectoria mobilului *A,* două puncte *M'* şi *M"* aşezate de o parte şi de alta a punctului *M,* dar foarte apropiate de el.

Chiar în timpul de care are nevoie mobilul pentru a atinge punctele *M', M, M",* celelalte mobile ajung pe traiectoriile lor respective la punctele M'_1, M_1, M''_1, M'_2, M_2 M''_2,... etc; şi există cu necesitate două mobile A_h şi A_p, pe de o parte avem $M'M = M'_h M_h$ iar pe de altă parte $MM'' = M_p M''_p$.

Astfel vom conveni să admitem că viteza corpului în mişcare *A* în punctul *M* e cuprinsă între v_h şi v_p.

Dar nimic nu ne împiedică să presupunem punctele *M'* şi *M"* şi mai apropiate de punctul *M*, iar atunci vom admite că trebuie să înlocuim v_h şi v_p cu două noi cifre v_j şi v_n, una superioară lui v_h, cealaltă inferioară lui v_p.

Şi pe măsură ce vom face să scadă cele două intervale *M'M* şi *M M"*, va scădea şi diferența dintre cele două viteze ale mişcărilor uniforme corespunzătoare.

Or, cele două intervale putând descreşte până la zero, există între v_j şi v_n o anume viteză v_m astfel încât diferența dintre această viteză şi $v_h, v_j, \ldots$ pe de o parte, şi v_P, v_n pe de alta, să poată ajunge mai mică decât orice cantitate dată.

Limita comună v_m va fi numită viteza mobilului *A* în punctul *M*.

Or, în această analiză a mişcării variabile, ca şi în cea a mişcării uniforme, e vorba doar de spații deja parcurse şi de poziții simultane deja atinse.

Eram prin urmare îndreptățiți să afirmăm că, dacă mecanică nu reține din timp decât simultaneitatea, din mişcare nu reține decât imobilitatea.

S-ar fi putut prevedea acest rezultat remarcând faptul că mecanica lucrează necesarmente cu ecuații, şi că o ecuație algebrică exprimă întotdeauna un fapt împlinit. Or, esența însăşi a duratei şi a mişcării, aşa cum apar ele în fața conştiinței, e de a se afla neîncetat în formare; de aceea, algebra va putea traduce rezultatele obținute într-un anumit segment al duratei şi pozițiile luate de un anumit mobil în spațiu, dar nu durata şi mişcarea în sine.

Zadarnic vom mări numărul simultaneităților şi al pozițiilor considerate, prin ipoteză, intervale foarte mici; zadarnic, de asemenea, vom înlocui noțiunea de diferență prin aceea de diferențială, pentru a marca posibilitatea de a spori nedefinit numărul acestor intervale de durată: matematica se va instala tot la o extremitate a intervalului, oricât l-am concepe de mic.

Cât despre intervalul însuşi, adică durata şi mişcarea, acestea rămân cu necesitate în afara ecuației, deoarece sunt sinteze mintale şi nu lucruri; deoarece, dacă corpul în mişcare ocupă, pe rând, punctele unei linii, mişcarea nu are nimic comun cu linia însăşi; în sfârşit, deoarece, dacă pozițiile ocupate de mobil variază în funcție de diferitele momente ale duratei, şi dacă el creează chiar momente distincte prin însuşi faptul că ocupă poziții diferite, durata propriu-zisă nu are clipe identice şi nici exterioare unele altora, fiind esențialmente eterogenă față de ea însăşi, indistinctă şi lipsită de analogie cu numărul.

Din această analiză rezultă că doar spațiul e omogen, că lucrurile dispuse în el constituie o multiplicitate distinctă şi că orice multiplicitate distinctă se obține printr-o desfăşurare în spațiu. Mai rezultă şi că în spațiu nu există nici durată şi nici măcar succesiune, în sensul pe care conştiința atribuie acestor cuvinte: fiecare dintre stările aşa-zis succesive ale lumii externe există separat, iar multiplicitatea lor nu are realitate decât pentru o conştiință capabilă mai întâi să le păstreze, apoi să le juxtapună exteriorizându-le unele față de altele.

Dacă le păstrează e din cauză că aceste diverse stări ale lumii externe ocazionează fapte de conştiință ce se pătrund, se organizează pe nesimțite împreună şi leagă trecutul de prezent tocmai prin efectul acestei solidarități.

Dacă le exteriorizează unele față da altele e din cauză că, pregătind distincția lor radicală (una încetând de a exista când începe cealaltă), le percepe sub formă de multiplicitate distinctă; ceea ce înseamnă că le înşiră în spațiul în care fiecare dintre ele există separat.

Spațiul folosit în acest scop e tocmai ceea ce numim timpul omogen.

Dar din această analiză se mai desprinde şi o altă concluzie: că multiplicitatea stărilor de conştiință, privită în puritatea ei originară, nu are nici o asemănare cu multiplicitatea distinctă ce formează un număr. Acolo avem de-a face, cum spuneam, cu o multiplicitate calitativă. Pe scurt, ar trebui acceptate două feluri de multiplicitate, două sensuri posibile ale cuvântului a distinge,

două concepții, una calitativă şi alta cantitativă, despre diferența dintre *acelaşi* şi *celălalt.*

Uneori, multiplicitatea, distincția, eterogenitatea, conțin numărul doar în putere, cum ar spune Aristotel; deoarece conştiința face o discriminare calitativă fără nici o intenție ascunsă de a număra calitățile ori de a le socoti ca fiind *mai multe;* avem, astfel, multiplicitatea fără cantitate. Alteori, dimpotrivă, e vorba de o multiplicitate de termeni ce se numără, sau ce sunt socotiți că putând să se numere; dar atunci ne gândim la posibilitatea de a-i exterioriza unii în raport cu alții; îi desfăşurăm în spațiu. Din păcate, suntem atât de obişnuiți să lămurim aceste două sensuri ale unui singur cuvânt unul prin celălalt, ba chiar să le percepem unul în celălalt, încât avem o greutate teribilă de a le distinge, sau cel puțin de a exprima pin cuvinte această distincție. Bunăoară spunem că mai multe stări de conştiință se organizează între ale, se pătrund şi se îmbogățesc tot mai mult, putând da astfel unui eu ce ignoră spațiul sentimentul duratei pure; pentru a folosi însă cuvântul „mai multe" am despărțit deja aceste stări unele de altele, le-am exteriorizat, într-un cuvânt le-am juxtapus; şi astfel, chiar prin expresia la care am fost oblicați să recurgem, am trădat obişnuința adânc înrădăcinată de a desfăşura timpul în spațiu.

În, mod necesar, vom împrumuta termenii al căror scop e de a exprima o stare sufletească ce n-a fost încă efectuată tocmai din imaginea desfăşurării deja efectuate; aceşti termeni sunt aşadar atinşi de un viciu originar, iar reprezentarea unei multiplicități fără legătură cu numărul sau cu spațiul, deşi e clară pentru o gândire care intră în ea însăşi şi face abstracție de sine, nu se poate traduce în limbajul bunului simț.

Cu toate acestea, nu putem constitui ideea de multiplicitate distinctă fără a avea în vedere ceea ce am numit multiplicitate calitativă. Când numărăm explicit unități înşirându-le în spațiu, nu e oare adevărat că, alături de adunarea ai cărei termeni identici se desenează pe un fundal omogen, se săvârşeşte, în adâncurile sufletului, o organizare a acestor unități, proces dinamic, destul de analog reprezentării pur calitative pe care o nicovală înzestrată cu sensibilitate ar avea-o despre numărul în creştere al loviturilor de ciocan? În acest sens, s-ar putea spune chiar că numerele de folosință cotidiană au fiecare, un echivalent emoțional.

Negustorii ştiu foarte bine acest lucru, şi în loc de a indica prețul unui obiect printr-un număr rotund de franci, marchează

cifra imediat inferioară, deşi adaugă mai apoi un număr suficient de centime. Pe scurt, procesul prin care numărăm unități şi constituim din ele o multiplicitate distinctă prezintă un dublu aspect: pe de o parte presupunem că ele sunt identice, ceea ce nu se poate concepe decât cu condiția ca aceste unități să se înşire într-un mediu omogen; pe de altă parte însă, cea de-a treia unitate, de exemplu, adăugându-se celorlalte două, modifică natura, aspectul şi ritmul ansamblului; fără această întrepătrundere şi fără acest proces oarecum calitativ, nu ar putea exista adunare. Ideea unei cantități lipsite de calitate o formăm aşadar grație calității cantității.

Astfel, devine evident faptul că, în afara oricărei reprezentări simbolice, timpul nu va îmbrăca niciodată pentru conştiința noastră aspectul unui mediu omogen, în care termenii unei succesiuni se exteriorizează unii față de alții. Dar noi ajungem în chip firesc la această reprezentare simbolică prin simplul fapt că, într-o serie de termeni identici, fiecare dintre ei ia pentru conştiința noastră un aspect dublu: unul mereu identic sieşi, deoarece ne gândim la identitatea obiectului extern, celălalt specific, deoarece adăugarea acestui termen provoacă o nouă organizare a ansamblului. De aici, posibilitate de a desfăşura în spațiu, sub forma multiplicității numerice, ceea ce am numit multiplicitate calitativă, şi de a o considera pe una ca pe echivalentul celeilalte.

Or, acest dublu proces nu se desfăşoară nicăieri atât de uşor ca-n perceperea fenomenului extern, care în sine e incognoscibil, şi care ia pentru noi forma mişcării. În acest caz avem o serie de termeni identici între ei, deoarece corpul în mişcare e mereu acelaşi; dar, pe de altă parte, sinteza operată de conştiință între poziția actuală şi ceea ce conştiința numeşte pozițiile anterioare Tace că imaginile să se pătrundă, să se completeze şi să se continue oarecum unele pe altele. Aşadar, durata ia forma unui mediu omogen şi timpul se proiectează în spațiu îndeosebi prin mijlocirea mişcării. În lipsa acesteia însă, orice repetare a unui fenomen extern bine determinat ar fi sugerat conştiinței acelaşi mod de reprezentare. Astfel, când auzim o serie de lovituri de ciocan, sunetele formează o melodie indivizibilă cu senzații pure şi dau naştere la ceea ce am numit progres dinamic: dar, cum ştim că acționează o aceeaşi cauză obiectivă, noi decupăm acest progres în faze pe care le considerăm ca identice; iar această multiplicitate de termeni identici nemaiputând fi concepută decât prin desfăşurare în spațiu, ajungem cu necesitate tot la ideea

unui timp omogen, imaginea simbolică a duratei reale.

Într-un cuvânt, eul atinge lumea exterioară la suprafața ei; senzațiile noastre succesive, deşi se amestecă unele cu altele, reţin ceva din exterioritatea reciprocă ce caracterizează obiectiv cauzele; şi tocmai de aceea viața noastră psihologică superficială se desfăşoară într-un mediu omogen, fără ca acest mod de reprezentare să ne coste un mare efort. Caracterul simbolic al acestei reprezentări devine însă tot mai izbitor, pe măsură ce pătrundem mai mult în adâncurile conştiinței: eul interior, care simte şi încearcă pasiuni, care deliberează şi ia hotărâri, e o forță ale cărei stări şi modificări ae pătrund intim şi suportă o alterare profundă de îndată ce acestea sunt despărțite unele de altele pentru a fi desfăşurate în spațiu. Dar cum acest eu profund şi eul superficial sunt instalate în una şi aceeaşi persoană, cele două par a dura, cu necesitate în acelaşi fel. Şi deoarece reprezentarea constantă e unui fenomen obiectiv identic care se repetă decupează viața noastră psihică superficială în părți exterioare unele față de altele, momentele astfel determinate determină la rândul lor segmente distincte în progresul dinamic şi nedivizat al stărilor noastre de conştiință personale. Astfel se repercutează şi se propagă până în profunzimile conştiinței exterioritatea reciprocă pe care juxtapunerea în spațiul omogen o asigură obiectelor materiale: puțin câte puțin, senzațiile noastre se despart unele de altele asemenea cauzelor externe ce le-au dat naştere, iar sentimentele sau ideile asemenea senzațiilor cărora le sunt contemporane. Ceea ce dovedeşte foarte bine că concepția noastră obişnuită despre durată este rezultatul unei invazii treptate a spațiului în domeniul conştiinței pure e faptul că, pentru a-i înlătura eu-lui facultatea de a percepe un timp omogen, e de ajuns să detaşăm din el stratul superficial de fapte psihice pe care le foloseşte ca regulatori. Visul ne introduce tocmai în aceste condiții; căci somnul, încetinind jocul funcțiilor organice, modifică îndeosebi suprafața de comunicare între eu şi lucrurile din exterior. În acest fel, nu mai măsurăm durată, ci o simțim; din cantitate, ea revine la starea de calitate; aprecierea matematică a timpului scurs nu mai are loc, ci îşi cedează locul unui instinct confuz, capabil, ca orice instinct, să comită erori grosolane, dar uneori să lucreze cu o siguranță extraordinară. Chiar şi în starea de veghe, experiența cotidiană ar trebui să ne învețe cum să facem distincția între durata-calitate, pe care conştiința o atinge în mod imediat, pe care o percepe probabil şi animalul, şi timpul — ca să spunem aşa — materializat, devenit

cantitate printr-o dezvoltare în spațiu. În clipa în care scriu aceste rânduri se aud bătăile unui ceas din vecini; urechea mea distrată nu-şi dă însă seama decât după ce s-au auzit mai multe bătăi; prin urmare, nu le-am numărat. Cu toate acestea, e de ajuns să facă un efort de atenție retrospectivă pentru a-mi reactualiza suma celor patru bătăi deja efectuate şi pentru a le adăuga celor pe care le aud.

Dacă, retrăgându-mă în mine însumi, reflectez atent asupra a ceea ce s-a întâmplat, îmi dau seama că primele patru bătăi mi-au izbit urechea şi mi-au atins chiar şi conştiința, dar că senzațiile produse de fiecare dintre ele, în loc de a se juxtapune, s-au amestecat unele cu altele în aşa fel încât au înzestrat ansamblul cu un aspect propriu, constituind un fel de frază muzicală. Pentru a evalua retrospectiv numărul bătăilor auzite, am (încercat să reconstitui fraza în gând; imaginația mea a produs o bătaie, apoi două, apoi trei, şi atâta vreme cât nu a ajuns la numărul exact de patru, sensibilitatea, consultată, a răspuns că efectul total era diferit calitativ. În felul ei, ea a constatat aşadar succesiunea celor patru bătăi, dar altfel decât printr-o adunare şi fără a face să intervină imaginea unei juxtapuneri de termeni distincți.

Pe scurt, numărul loviturilor a fost perceput ca o calitate, nu ca o cantitate: iată cum se prezintă durata în fața conştiinței imediate; ea-şi păstrează această formă atâta timp cât nu-şi cedează locul unei reprezentări simbolice, scoasă din întindere. Pentru a conchide, să distingem aşadar două forme ale multiplicității, două aprecieri foarte diferite ale duratei, două aspecte ale vieții conştiente. Sub durata omogenă, simbolul extensiv al duratei adevărate, o psihologie atentă desluşeşte o durată ale cărei momente eterogene se pătrund; sub multiplicitatea numerică a stărilor conştiente, o multiplicitate calitativă; sub eul cu stări precis definite, un eu în care succesiunea implică fuziune şi organizare.

Dar cel mai adesea noi ne mulțumim cu primul, adică cu umbra eului proiectată în spațiul omogen. Conştiința, chinuită de o dorință nepotolită de a distinge, substituie realității simbolul, sau nu percepe realitatea decât prin simbol. Deoarece eul, astfel refractat şi deci subdivizat, se pretează mult mai bine exigențelor vieții sociale în general şi ale limbajului în particular, ea îl preferă, pierzând tot mai mult din vedere eul fundamental.

Pentru a regăsi acest eu fundamental, aşa cum ar fi el perceput de o conştiință nealterată, e necesar un efort riguros de analiză,

prin care vor fi izolate faptele psihologice interne şi vii de imaginea lor mai întâi refractată, apoi solidificată în spațiul omogen. Cu alte cuvinte, percepțiile, senzațiile, emoțiile şi ideile noastre se prezintă sub un aspect dublu: unul clar, precis, dar impersonal; celălalt confuz, infinit de mobil şi inexprimabil, deoarece limbajul nu l-ar putea prinde fără a-i fixa mobilitatea, şi nici să-l adapteze la forma lui banală fără a-l face să cadă în domeniul comun. Dacă ajungem să distingem două forme de multiplicitate şi două forme de durată, e evident că fiecare fapt de conştiință, luat separat, va trebui să ia un aspect diferit, după cum e considerat ca integrat într-o multiplicitate distinctă sau într-una confuză, în timpul-calitate în care se produce sau în timpul-cantitate în care se proiectează.

Când mă plimb pentru întâia oară, de exemplu, într-un oraş în care voi rămâne câtăva vreme, lucrurile care mă înconjoară produc asupra mea, în acelaşi timp, o impresie destinată să dureze şi una ce se va modifica necontenit.

În fiecare zi văd aceleaşi case, şi cum ştiu că sunt aceleaşi obiecte, le desemnez constant prin acelaşi nume, închipuindu-mi astfel că îmi apar mereu în acelaşi fel. Cu toate acestea, dacă-mi amintesc, după destul de mult timp, de impresia pe care am încercat-o în primii ani, mă mir de schimbarea (neobişnuită, inexplicabilă şi mai ales inexprimabilă) care s-a petrecut în ea. Pare că obiectele, percepute de mine în mod continuu şi zugrăvite neâncetat în mintea mea, au sfârşit prin a împrumuta ceva din propria-mi existență conştientă; au trăit şi au îmbătrânit cu mine. Nu e pură iluzie; căci dacă impresia de azi ar fi absolut identică celei de ieri, ce diferență ar exista între a percepe şi a recunoaşte, între a învăța şi a ne aminti? Totuşi, această diferență scapă atenției celor mai mulți; nu ne dăm seama de ea decât dacă suntem avertizați şi dacă ne punem întrebări nouă înşine, cu mari scrupule. Motivul acestui fapt e că viața noastră exterioară şi, ca să spunem aşa socială, are mai multă importanță practică pentru noi decât existența interioară şi individuală. Tindem instinctiv să ne solidificăm impresiile, pentru a le putea exprima prin limbaj. De aceea confundăm sentimentul însuşi, care e într-o perpetuă devenire, cu obiectul lui exterior permanent, şi îndeosebi cu cuvântul ce-l exprimă. Tot aşa cum durata ce se scurge a eului se fixează prin proiectarea în spațiul omogen, impresiile noastre, necontenit schimbătoare, adoptă contururile precise şi nemişcarea obiectului exterior ce le cauzează, înfăşurându-se în jurul lui.

Senzațiile noastre simple, considerate în stare naturală, oferă încă şi mai puțină consistență. Cutare savoare sau parfum mi-au plăcut pe când eram copil, dar astăzi îmi repugnă. Totuşi, atribui acelaşi nume senzației pe care o încerc, şi vorbesc ca şi cum numai gusturile mele s-au schimbat, în vreme ce parfumul şi savoarea au rămas identice.

Aşadar, solidific şi mai mult senzația; iar când mobilitatea ei dobândeşte o asia evidență încât îmi devine imposibil să o ignor, extrag această mobilitate pentru a-i da un nume deosebit şi a o imobiliza la rândul ei sub forma *gustului.*

În realitate însă, nu există nici senzații identice, nici gusturi multiple, căci senzațiile şi gusturile apar că *lucruri* de îndată ce le izolez şi le dau un nume, în vreme ce în suflet nu există decât *progres.* Ce trebuie spus e că orice senzație se modifică repetându-se, şi că, dacă nu o văd schimbându-se de pe o zi pe alta, e din cauză că acum o percep în obiectul care o cauzează, în cuvântul ce o exprimă. Această influență a limbajului asupra senzației e mai adâncă decât credem în general. Nu numai că limbajul ne face să credem în invariabilitatea senzațiilor noastre, dar uneori ne înşeală şi în privința caracterului senzației încercate. Astfel, când mănânc un fel de mâncare socotit foarte ales, numele pe care el îl poartă, înconjurat de toată aprobarea ce i se acordă, se interpune între senzație şi propria-mi conştiință; pot să cred că savoarea lui îmi place, dar un mic efort de atenție mi-ar putea dovedi contrariul. Pe scurt, cuvântul cu contururi precise, cuvântul brutal ce înmagazinează tot ce e stabil, comun şi aşadar impersonal în impresiile umanității, stârneşte, sau cel puțin acoperă, impresiile delicate şi fugitive ale conştiinței noastre individuale. Pentru a lupta cu arme egale, acestea ar trebui să se exprime în cuvinte precise; dar cuvintele, de-abia formate, s-ar întoarce împotriva senzației care le-a dat naştere, şi inventate pentru a demonstra că senzația e instabilă, i-ar impune propria lor stabilitate.

Nicăieri această strivire a conştiinței imediate nu e atât de vizibilă ca-n fenomenele de sentiment. O dragoste violentă, o melancolie adâncă ne invadează sufletul: mii de evenimente mărunte se amestecă, se pătrund fără a avea contururi precise, şi nici cea mai mică tendință de a se exterioriza unele față de altele; tocmai acesta e prețul originalității lor.

De îndată ce desluşim în masa lor confuză o multiplicitate numerică, ele se deformează; ce se va întâmpla când le vom desfăşura, izolate unele de altele, în mediul omogen pe care-1

vom numi, după plac, timp sau spațiu? Adineaori, fiecare împrumuta o culoare indefinisabilă de la mediul în care era plasat: iată-l acum decolorat şi gata să primească un nume. Sentimentul e o ființă care trăieşte, se dezvoltă, schimbându-se prin urmare neâncetat; dacă nu, n-am reuşi să înțelegem cum poate să ne conducă, puțin câte puțin, la o hotărâre; aceasta ar putea fi luată imediat.

Dar el trăieşte deoarece durata în care se dezvoltă e o durată ale cărei clipe se întrepătrund: despărțindu-le unele de altele şi derulând, timpul în spațiu am făcut acest sentiment să-şi piardă însuflețirea şi culoarea. Iată-ne aşadar în prezența propriei noastre umbre: credem că ne-am analizat sentimentul, dar de fapt i-am substituit o juxtapunere de stări inerte, traductibile în cuvinte, ce constituie, fiecare, elementul comun, prin urmare reziduul impersonal al impresiilor resimțite într-un caz dat de întreaga societate. Şi de aceea facem raționamente asupra acestor stări şi le aplicăm o logică simplă: erijându-le în genuri prin însuşi faptul că le-am: izolat unele de altele, le-am pregătit pentru a putea servi în viitoarele deducții. Dacă vreun romancier îndrăzneț, rupând pânza țesută cu dibăcie a eului nostru convențional, ne arată sub această logică aparentă o absurditate fundamentală şi sub această juxtapunere de stări simple o întrepătrundere infinită a mii de impresii diferite care, în clipa în care le-am numit, au încetat deja de a exista, îi aducem laude pentru că ne-a cunoscut mai bine decât ne cunoaştem noi înşine. Totuşi, lucrurile nu stau deloc aşa, căci tocmai prin faptul că desfăşoară sentimentul nostru într-un timp omogen exprimându-i elementele prin cuvinte, şi el ne prezintă, la rândul lui, doar umbra acestuia: a aşezat însă această umbră într-un fel care ne face să bănuim latura extraordinară şi lipsită de logică a obiectului ce o proiectează; ne-a invitat să reflectăm, introducând în expresia exterioară ceva din contradicția şi pătrunderea reciprocă, ce constituie însăşi esența elementelor exprimate. Încurajați de el, am îndepărtat, o clipă, perdeaua pe care o lăsam să cadă între noi şi propria noastră conştiință. Ne-a readus în fața noastră.

Am încerca o surpriză de acelaşi fel dacă, spărgând cadrul limbajului, ne-am strădui să ne percepem ideile în starea lor primară, firească, cum le-ar prinde conştiința, dacă s-ar elibera de obsesia spațiului. Disocierea elementelor constitutive ale ideii, ce aduce abstracția, e prea comodă pentru a ne lipsi de ea în viața obişnuită şi chiar şi-n investigația filosofică. Dar când ne

închipuim că elementele disociate sunt tocmai acelea care intrau în textura ideii concrete, când, substituind întrepătrunderii termenilor reali juxtapunerea simbolurilor acestora, pretindem că reconstituim durată cu spațiu, cădem inevitabil în greşelile asociaționismului.

Nu vom insista asupra acestui ultim punct, care va constitui obiectul unui studiu aprofundat în capitolul următor. E de ajuns să amintim că ardoarea necugetată cu care îmbrățişăm o opinie în anumite situații e o dovadă suficientă a faptului că inteligența îşi are instinctele ei: şi cum ne vom reprezenta aceste instincte, dacă nu printr-un elan comun tuturor ideilor pe care le avem, adică prin întrepătrunderea lor? Opiniile la care ținem cel mai mult sunt cele de oare putem da socoteală cel mai greu, iar motivele cu care le justificăm sunt rareori cele ce ne-au îndemnat să le adoptăm, într-un anumit sens, le-am adoptat fără justificare, căci ceea ce, în ochii noştri, le face prețioase, e faptul că nuanța lor răspunde colorației comune a tuturor ideilor (noastre şi că am văzut în ele, chiar de la început, ceva din noi.

De aceea, nu vor lua, în mintea noastră, forma banală pe care-o vor îmbrăca de îndată ce le vom scoate din ea pentru a le exprima prin cuvinte; şi cu toate că, pentru alții, au acelaşi nume, nu sunt deloc acelaşi lucru. De fapt, fiecare dintre ele trăieşte precum o celulă în organism; tot ce modifică starea generală a eului o modifică şi pe ea. Dar în vreme ce celula ocupă un punct determinat al organismului, o idee ce ne aparține cu adevărat ne umple eul în întregime. Mai trebuie doar că toate ideile să se încorporeze masei stărilor noastre de conştiință. Multe plutesc la suprafață, asemenea frunzelor uscate pe apa unui heleşteu. Prin aceasta înțelegem că spiritul, când le gândeşte, le aşază într-un fel de nemişcare, ca şi cum i-ar fi străine. Dintre acestea fac poarte ideile pe care le primim de-a gata, şi care rămân în noi fără a se asimila vreodată cu substanța noastră, sau ideile pe care am neglijat să le cultivăm şi care s-au eclipsat din cauza uitării. Dacă, pe măsură ce ne în depărtăm de structurile adânci ale eului, stările noastre de conştiință tind din ce în ce mai mult să ia forma unei multiplicități numerice şi să se desfăşoare într-un spațiu omogen, aceasta se datorează tocmai faptului că numitele stări de conştiință afectează o natură tot mai inertă, o formă din ce în ce mai impersonală. Nu trebuie aşadar să ne mirăm dacă numai ideile ce ne aparțin cel mai puțin sunt adecvat exprimabile prin cuvinte: numai acestora li se explică teoria asociaționistă, după cum vom vedea. Exterioare unele altora, ele se află în

raporturi în care natura intimă a fiecăruia nu înseamnă nimic, raporturi ce se pot clasifica: vom spune că se asociază prin contiguitate sau prin vreo raţiune logică. Dar dacă, trecând dincolo de suprafaţa de contact dintre eu şi obiectele exterioare, pătrundem în profunzimea inteligenţei organizate şi vii, vom asista la suprapunerea sau mai curând la fuziunea intimă a multor idei care, o dată disociate, par a se exclude sub formă de termeni logic contradictorii. Visele cele mai ciudate, în care două imagini se acoperă şi ne prezintă în acelaşi timp două persoane diferite, ce sunt de fapt un, a singură, ne dau doar o slabă idee despre întrepătrunderea conceptelor în stare de veghe. Imaginaţia celui ce visează, izolată de lumea externă, reproduce în imagini şi parodiază în felul ei munca cu ideile ce se desfăşoară necontenit, în zonele cele mai adânci ale vieţii intelectuale.

Astfel se verifică şi se va putea lămuri şi mai bine, printr-un studiu aprofundat al faptelor interne, principiul enunţat la început: viaţa conştientă se prezintă sub un aspect dublu, după cum o privim direct ori prin refracţie în spaţiu. Privite în ele însele, stările de conştiinţă profunde n-au nici o legătură cu cantitatea; ele sunt pură calitate; se amestecă în aşa fel încât nu putem spune dacă sunt una sau mai multe, şi nici să le examinăm din acest punct de vedere fără să le denaturăm de îndată. Durată pe care ele o creează e una ale cărei clipe nu constituie o multiplicitate numerică: a le caracteriza spunând că ele impietează unele asupra altora ar însemna tot că le distingem. Dacă fiecare dintre noi ar trăi o viaţă pur intelectuală, dacă nu ar exista mici societate şi nici limbaj, conştiinţa noastră ar sesiza ea, oare, sub această formă nediferenţiată, seria stărilor interne?

Nu prea, cu siguranţă, deoarece am avea încă ideea unui spaţiu omogen în care obiectele se disting net unele de altele, şi pentru că e foarte comod să înşirăm într-un astfel de mediu, pentru a le rezolva în termeni mai simpli, stările oarecum nebuloase ce lovesc într-un, moment iniţial privirea conştiinţei. Dar, să remarcăm şi acest lucru, intuiţia unui spaţiu omogen e deja un pas spre viaţa socială. Animalul nu-şi reprezintă probabil, asemenea nouă, pe lângă propriile-i senzaţii, o lume externă distinctă de el, proprietate comună a tuturor fiinţelor conştiente. Tendinţa în virtutea căreia ne figurăm cu claritate exterioritatea lucrurilor şi omogenitatea mediului lor e tocmai aceea care ne îndeamnă să trăim în comun şi să vorbim. Dar, pe măsură pe se realizează tot mai complet condiţiile vieţii sociale, se accentuează tot mai mult şi curentul ce ne transportă stările de conştiinţă dinlăuntrul

nostru în afară. Încetul cu încetul, ele se transformă în obiecte sau în lucruri; se desprind nu numai unele de altele, ci şi de noi. Astfel, nu le mai percepem decât în mediul omogen în care le-am înţepenit imaginea, şi în cuvântul ce le împrumută banala lui coloraţie. Şi aşa se formează un al doilea eu, ce-l acoperă pe primul, un eu a cărui existenţă are momente distincte, ale cărui stări se despart unele de altele şi se exprimă cu uşurinţă în cuvinte.

Nu ne reproşaţi că am dedubla persoană sau că am introduce în ea o altă formă de multiplicitatea numerică, pe care am exclus-o la început. Acelaşi eu percepe stările distincte, care, fixându-şi mai mult atenţia, va vedea aceste stări amestecându-se asemenea acelor de zăpadă la contactul prelungit cu mâna. Şi, la drept vorbind, pentru comoditatea limbajului, el are tot interesul să nu reintroducă confuzia acolo unde domneşte ordinea, şi să nu tulbure ingenioasa configuraţie de stări oarecum impersonale prin care el a creat „un stat în stat". O viaţă interioară cu clipe distincte şi cu stări precis caracterizate va răspunde mai bine la exigenţele vieţii sociale. Ba chiar o psihologie superficială ne va putea mulţumi că o descriem, fără a cădea pentru atâta lucru în eroare, cu condiţia totuşi de a ne limita la studiul faptelor deja produse, neglijându-le modalitatea de formare. Dar dacă, trecând de la statică la dinamică, această psihologie pretinde să raţioneze asupra faptelor pe cale de împlinire aşa cum a raţionat asupra celor împlinite, dacă ne prezintă eul concret şi viu ca pe o asociere de termeni care, deşi distincţi, se juxtapun într-un mediu omogen, va vedea ivindu-i-se în cale dificultăţi de netrecut. Iar acestea se vor înmulţi pe măsură ce va desfăşura eforturi tot mai mari pentru a le rezolva, căci toate eforturile nu vor face decât să pună în evidenţă, tot mai mult, absurditatea ipotezei fundamentale prin care timpul a fost desfăşurat în spaţiu, iar succesiunea aşezată în chiar sânul simultaneităţii. Vom vedea că acele contradicţii inerente problemelor cauzalităţii şi libertăţii, într-un cuvânt ale personalităţii, nu au alt izvor, şi că, pentru a le îndepărta, e de-ajuns să substituim eul real şi concret reprezentării lui simbolice.

CAPITOLUL AL TREILEA

DESPRE ORGANIZAREA STĂRILOR DE CONŞTIINŢĂ. LIBERTATEA

Nu e greu de înțeles de ce problema libertății pune față în față cele două sisteme opuse ale naturii, mecanismul şi dinamismul. Dinamismul pleacă de la ideea de activitate voluntară, săvârşită de conştiință, şi ajunge la reprezentarea inerției golind această idee puțin câte puțin: el concepe aşadar, fără dificultate, pe de o parte o forță liberă, iar pe de alta o materie stăpânită de legi. Mecanismul însă merge pe drumul contrar. El presupune că materialele a căror sinteză o face ascultă de legi necesare, şi deşi ajunge la combinații tot mai bogate, mai greu de prevăzut şi, aparent, mai contingente, nu iese din cercul strâmt al necesității, în cane s-a închis de la început. Adâncind aceste două concepții ale naturii, se poate vedea că ele implică două ipoteze destul de diferite în legătură cu raporturile dintre lege şi fapte. Pe măsură ce-şi ridică privirea mai sus, adeptul dinamismului crede că vede fapte ce se ascund tot mai mult de constrângerea legilor: el va erija prin urmare faptul în realitate absolută, iar legea în expresia mai mult sau mai puțin simbolică a acestei realități. Mecanismul, dimpotrivă, sesizează în sânul faptelor particulare un anumit număr de legi, față de care ele ar constitui, într-un fel, puncte de intersecție; în aceeaşi ipoteză, legea e cea care devine realitatea fundamentală. Dacă acum am cerceta de ce unii atribuie faptelor iar alții legii o realitate superioară, am ajunge probabil la concluzia că mecanismul şi dinamismul folosesc cuvântul *simplitate* în două sensuri foarte diferite. Pentru primul, e simplu orice principiu ale cărui efecte pot fi prevăzute, şi chiar calculate: astfel, noțiunea de inerție devine, chiar prin definiție, mai simplă decât cea de libertate, omogenul mai simplu decât eterogenul, abstractul mai simplu decât concretul. Dar dinamismul nu caută atât să stabilească între noțiuni ordinea cea mai comodă, cât să regăsească filiația lor reală: adesea, într-adevăr, pretinsa noțiune simplă — cea pe care mecanistul o socoteşte drept primordială. — A fost obținută prin fuziunea mai multor noțiuni mai bogate, ce par să derive din ea, şi care s-au neutralizat una pe alta chiar prin această fuziune aşa cum întunericul se naşte din interferența a două lumini.

Privită din acest nou punct de vedere, ideea de spontaneitate e incontestabil mai simplă decât aceea de inerție, deoarece ultima n-ar putea fi înțeleasă şi nici definită decât prin prima, în vreme ce aceasta îşi e suficientă sieşi.

Într-adevăr, fiecare dintre noi are sentimentul imediat, real sau iluzoriu, al liberei sale spontaneități, fără că ideea de inerție să intre în vreun fel în această reprezentare. Dar pentru a defini inerția materiei, vom spune că ea nu se poate mişca prin ea însăşi, şi nici să se oprească cu de la sine putere, şi că orice corp stăruie în repaus sau în mişcare atâta timp cât nu intervine nici o forță: iar în ambele cazuri, ne referim cu necesitate la ideea de activitate. Aceste diverse considerații ne îngăduie să înțelegem de ce, a *priori,* ajungem la două concepții opuse despre activitatea umană, după felul în care înțelegem raportul dintre concret şi abstract, dintre simplu şi complex şi dintre fapte şi legi.

Cu toate acestea, *a posteriori* invocăm împotriva libertății fapte exacte, unele fizice, altele psihologice. Uneori, declarăm că acțiunile noastre sunt determinate cu necesitate de sentimente, idei şi întreaga serie anterioară a stărilor noastre de conştiință; alteori, denunțăm libertatea ca incompatibilă cu proprietățile fundamentale ale materiei, şi îndeosebi cu principiul conservării forței. De aici, două feluri de determinism şi două demonstrații empirice, în aparență diferite, ale necesității universale. Vom arăta că a doua din aceste două forme se reduce la prima şi că orice determinism, chiar şi fizic, implică o ipoteză psihologică: vom stabili mai apoi că însuşi determinismul psihologic, ca şi respingerile cărora le e supus, se sprijină pe o concepție inexactă despre multiplicitatea stărilor de conştiință, şi îndeosebi a duratei. În acest fel, vom vedea apărând, în lumina principiilor dezvoltate în capitolul precedent, un eu a cărui activitate nu poate fi comparată cu activitatea nici unei alte forțe.

Determinismul fizic, în forma lui cea mai recentă, e legat intim de teoriile mecanice, sau mai curând cinetice, despre materie. Ne reprezentăm universul ca o îngrămădire de materie, pe care imaginația o descompune în atomi şi molecule.

Particulele acestea vor executa neântrerupt mişcările întregii naturi atât vibratorii cât şi de translație.

Fenomenele fizice, acțiunile chimice, calitățile materiei percepute prin simțuri, căldura, sunetul, elasticitatea, poate atracția însăşi, vor fi reductibile în mod obiectiv la aceste mişcări elementare.

Materia care intră în compunerea corpurilor organizate fiind

supusă aceloraşi legi, nu s-ar putea găsi altceva în sistemul nervos, de exemplu, decât molecule şi atomi ce se mişcă, se atrag şi se resping unele pe altele.

Or, dacă toate corpurile, organizate sau lipsite de organizare, acționează şi reacționează astfel între ele în părțile lor elementare, e evident că starea moleculară a creierului la un moment dat va fi modificată de şocurile pe care sistemul nervos le primeşte de la materia înconjurătoare; astfel încât senzațiile, sentimentale şi ideile ce se succed în noi vor putea fi definite ca nişte rezultate mecanice, obținute prin compunerea şocurilor primite din afară cu mişcările de care atomii substanței nervoase erau animați anterior. Dar se poate produce fenomenul invers; iar mişcările moleculară al căror teatru îl constituie sistemul nervos, compunându-se între ele sau cu altele, vor da adesea ca rezultantă o reacție a organismului nostru asupra lumii înconjurătoare: de unde mişcările reflexe, şi de asemenea acțiunile zise libere şi voluntare.

Cum de altfel principiul conservării energiei a fost presupus inflexibil, nu există atom, nici în sistemul nervos şi nici în imensitatea universului, a cărui poziție să nu fie determinată de suma acțiunilor mecanice pe care ceilalți atomi o exercită asupra lui. Iar matematicianul care ar cunoaşte poziția moleculelor sau a atomilor unui organism uman la un moment dat, ca şi poziția şi mişcarea tuturor atomilor din univers capabili de a o influența, ar putea calcula cu o precizie infailibilă acțiunile trecute, prezente şi viitoare ale persoanei căreia îi aparține acest organism, aşa cum e prevăzut un fenomen astronomic.[66]

Nu vom face nimic pentru a împiedica recunoaşterea faptului că această concepție despre fenomenele fiziologice îi general şi despre cele nervoase în special decurge în mod destul de firesc din legea conservării forței.

Desigur, teorie atomică despre materie rămâne în starea de ipoteză, iar explicațiile pur cinetice ale faptelor fizice pierd mai mult decât câştiga dacă ne solidarizăm cu ele.

Astfel, experiențele recente ale lui Hirn asupra scurgerii gazelor[67] ne incită să vedem în căldură şi altceva decât o mişcare moleculară.

Ipotezele privitoare la formarea eterului luminifer, pe care

---

[66] Vezi în legătură cu acestea Lange, Histoire du materlalisme, trad. fr., t. II, partea a doua.

[67] Hirn, Reeherches experimentales et analytiques sur les lois de l'ecoulement et du choc des gaz, Paris, 1886. Vezi mai ales pp. 160— 171 şi 199—203.

Auguste Comte[68] le trata deja destul de disprețuitor[69], nu par deloc compatibile cu regularitatea constatată a mişcărilor planetelor[70], şi nici, îndeosebi, cu fenomenul diviziunii luminii[71]. Problema elasticității atomilor ridică dificultăți de netrecut, chiar şi după strălucitele ipoteze ale lui William Thomson[72].

În sfârşit, nimic nu e mai problematic decât existența atomului însuşi. Judecând după proprietățile tot mai numeroase cu care a fost îmbogățit, am fi destul de înclinați să vedem în atom nu un lucru real, ci reziduul materializat al explicațiilor mecanice. Totuşi, trebuia remarcat faptul că determinarea necesară a faptelor fiziologice prin antecedentele lor se impune în afara oricărei ipoteze asupra naturii elementelor ultime ale materiei, şi tocmai prin faptul că extindem la toate corpurile vii teorema conservării energiei. Căci a admite universalitatea acestei teoreme înseamnă de fapt a presupune că punctele materiale din care e compus universul sunt supuse doar unor forțe de atracție sau de respingere, ce emană tocmai din aceste puncte şi ale căror intensități nu depind decât de distanțe: de unde ar rezulta că poziția relativă a acestor puncte materiale la un moment dat. — oricare ar fi natura lor — e riguros determinată în raport cu ce era în momentul anterior.

Să ne instalăm aşadar o clipă în această din urmă ipoteză: ne propunem să arătăm mai întâi că nu antrenează determinarea absolută - a stărilor de conştiință unele prin altele, iar mai apoi că tocmai universalitatea principiului conservării energiei nu poate fi acceptată decât în virtutea unei ipoteze psihologice.

Presupunând, într-adevăr, că poziția, direcția şi viteza fiecărui atom de materie cerebrală ar fi determinate în toate clipele duratei, din aceasta nu ar rezulta deloc că viața noastră psihologică ar fi supusă aceleiaşi fatalități. Căci ar trebui dovedit mai întâi că unei stări cerebrale date îi corespunde o stare

---

[68]Auguste Comte (1798—1857): întemeietorul pozitivismului filosofic, apoi religios. Sistemul lui are un punct de plecate ştiințific (Descartes), pe care a încercat să-l aplice la cunoaşterea omului, în vederea elaborării unei ştiințe a raporturilor umane (sociologia). A fost influențat şi de socialismul lui Saint-Simon. Între 1835—1842 a publicat vestitul Cours de philosophie positive, în 1852 Catechisme positiviste, iar în 1854 Traite de sociologie instituant la religion de l'humanite.A teoretizat cele trei faze ale umanității (teologică, metafizică şi pozitivă) într-o viziune care a avut un ecou public important în epocă.

[69]Cours de philosophie positive, t. II, lecția 32.

[70]Hirn, Theorie mecanique de la chaleur, Paris, 1860. t. II, o. 267.

[71]Stallo, La matiere et la physique moderne, Paris, p. 69.

[72]William Thomson (1824—1907), lord Kelvin: mare om de ştiință englez, autor al unor studii esențiale despre căldură, electricitate, temperatură. În 1851 a proiectat un galvanometru cu magnet mobil. În geofizică s-a remarcat prin importante contribuții în studiul mareelor şi al rigidității Pământului. A stabilit scara teoretică a temperâmraturilor (scara Kelvin), a inventat un dispozitiv de integrare ce a adus soluția mecanică a ecuațiilor diferențiale; în sfârşit, e creatorâmrul calculatoarelor analogice.

psihologică riguros determinată, iar această demonstrație nu a fost încă făcută. Nimeni nu se gândeşte să o ceară, cel mai adesea pentru că ştim că o vibrație determinată a timpanului, o oscilație determinată a nervului auditiv dau o notă determinată a gamei, şi că paralelismul celor două serii, fizică şi psihologică, a fost constatat într-un număr de cazuri destul de considerabil. Dar de asemenea nimeni nu a susținut că am fi liberi, în condiții date, să auzim cutare sau cutare notă sau să vedem culoarea care ne place. Senzațiile de acest gen, ca multe alte stări psihice, sunt evident legate de anumite condiții determinate, şi tocmai de aceea s-a putut imagina sau regăsi sub ele un întreg sistem de mişcări pe care-1 călăuzeşte mecanica noastră abstractă.

Pe scurt, peste tot unde se poate da o explicație mecanică, putem remarca un paralelism destul de riguros între cele două serii, fiziologică şi psihologică, lucru care nu e de mirare, deoarece explicațiile de acest fel nu vor fi întâlnite, cu siguranță, decât acolo unde două serii prezintă elemente paralele. A extinde însă acest paralelism la seriile în totalitatea lor ar însemna că tranşăm a *priori* problema libertății. Lucrul e îngăduit, desigur, şi cei mai mari gânditori nu au ezitat s-o facă; dar totodată, cum spuneam la început, nu pentru motive de ordin fizic afirmau ei concordanța riguroasă a stărilor de conştiință cu modurile întinderii.

Leibniz o atribuie unei armonii prestabilite, fără a admite că în vreo situație mişcarea ar fi putut să dea naştere percepției, la modul cauzei ce produce un efect.

Spinoza afirma că modalitățile gândirii şi ale întinderii îşi corespund, dar fără a se influența vreodată: ele ar dezvolta aceiaşi adevăr veşnic, în două limbi diferite.

Dar gândirea determinismului fizic, aşa cum se produce în vremea noastră, e departe de a arăta aceeaşi claritate şi aceeaşi rigoare geometrică. Ne reprezentăm mişcări moleculare ce se săvârşesc în creier; conştiința s-ar degaja uneori de ele fără ca noi să ştim cum, şi ar lumina urma lor ca o fosforescență. Sau, alteori, ne gândim la muzicianul invizibil ce cântă în spatele scenei în vreme ce actorul atinge claviatura ale cărei note nu se aud: conştiința ar sosi dintr-o regiune necunoscută şi s-ar suprapune vibrațiilor moleculare, ca şi melodia mişcărilor ritmate ale actorului. Dar, la orice imagine ne-am referi, nu se poate — şi nu se va putea — demonstra niciodată că faptul psihologic e determinat necesarmente de mişcarea moleculară. Aceasta pentru că într-o mişcare vom găsi rațiunea unei alte mişcări, dar nu

raţiunea unei stări de conştiinţă: doar experienţa va putea stabili că ultima o însoţeşte pe prima.

Or, legătura constantă a celor doi termeni nu a fost verificată experimental decât într-un număr foarte restrâns de situaţii, şi pentru fapte care, după cum spune toată lumea, sunt oarecum independente de voinţă. Dar e uşor să înţelegem de ce determinismul fizic extinde această legătură la toate situaţiile posibile.

Conştiinţa ne avertizează într-adevăr că majoritatea acţiunilor noastre se explică prin motive. Pe de altă parte, se pare că determinarea nu înseamnă necesitate, deoarece bunul simţ crede în liberul arbitru. Dar deterministul, indus în eroare de o concepţie despre durată şi cauzalitate pe care o vom, supune unei critici detaliate ceva mai jos, priveşte ca absolută determinarea faptelor de conştiinţă unele de către altele..

Astfel ia naştere determinismul asociaţionist, ipoteză în sprijinul căreia vom invoca mărturia conştiinţei, dar care încă nu poate pretinde o rigoare ştiinţifică. Pare firesc ca acest determinism oarecum aproximativ, determinism al calităţii, să caute să se sprijine pe acelaşi mecanism care susţine fenomenele naturii: ultimul i-ar împrumuta primului caracterul său geometric, iar operaţia ar fi folositoare în acelaşi timp determinismului psihologic care graţie ei, ar deveni mai riguros, şi mecanismului fizic, care ar deveni universal. O împrejurare fericită favorizează această apropiere.

Într-adevăr, faptele psihologice cele mai simple se aşază peste fenomenele fizice bine definite, iar majoritatea senzaţiilor par a fi legate de anumite mişcări moleculare. Acest început de dovadă experimentală îi e cu prisosinţă de ajuns celui care, pentru motive de ordin psihologic, a admis deja determinarea necesară a faptelor de conştiinţă prin împrejurările în care se produc. Astfel, el nu va mai şovăi să socotească piesa ce se joacă pe scena conştiinţei ca pe o traducere, întotdeauna literară şi servilă, a unora dintre scenele pe care le execută moleculele şi atomii materiei organizate. Determinismul fizic la care ajungem în acest fel nu e altceva decât determinismul psihologic ce caută să se verifice pe sine şi să-şi fixeze propriile-i contururi prin apel la ştiinţele naturii.

Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că partea de libertate care ne rămâne după aplicarea riguroasă a principiului conservării forţei e destul de restrânsă. Căci dacă această lege nu influenţează cu necesitate asupra cursului ideilor noastre, ne va

determina cel puțin mişcările. Viața noastră interioară va depinde tot de noi până la un punct; dar pentru un observator aşezat în afară, nimic nu va deosebi activitatea noastră de un automatism absolut. E nevoie aşadar să ne întrebăm dacă extinderea principiului conservării forței în toate corpurile din natură nu implică şi ea o teorie psihologică, şi dacă savantul care nu are *a priori* nici o prejudecată împotriva libertății umane ar erija acest principiu în lege universală.

Nu trebuie să exagerăm rolul principiului conservării energiei în istoria ştiințelor naturii. În forma lui actuală, acest principiu marchează o anumită fază a evoluției unor ştiințe; dar nu a determinat această evoluție, şi ar fi o greşeală dacă am face din el postulatul indispensabil al oricărei cercetări ştiințifice. Desigur, orice operație matematică executată asupra unei cantități date implică permanența acestei cantități pe întregul parcurs al operației, în orice fel am descompune-o. Cu alte cuvinte, ce e dat e dat, ce nu e dat nu e dat, şi în orice ordine am face suma aceloraşi termeni, rezultatul va fi mereu acelaşi. Ştiința se va supune întotdeauna acestei legi, care e legea noncontradicției; dar această lege nu implică nici ipoteză specială asupra maturii a ceea ce se va da, nici a ceea ce va rămâne constant. Într-un sens, ea ne previne că ceva nu se poate ivi din nimic; dar numai experiența ne va spune care sunt aspectele sau funcțiile realității care, di, n punct de vedere ştiințific, înseamnă ceva, şi care sunt cele care, du punctul de vedere al ştiinței pozitive, nu înseamnă nimic Pe scurt, pentru a prevedea starea unui sistem determinat la un moment determinat, e nevoie cu absolută necesitate ceva să se păstreze în el în cantitate constantă de-a lungul unei serii de combinații; dar experienței îi revine să se pronunțe asupra naturii acelui ceva, şi îndeosebi să ne facă să ştim dacă-l vom regăsi în toate sistemele posibile, dacă, cu alte cuvinte, toate sistemele posibile se pretează calculelor noastre. Nu a fost demonstrat că toți fizicienii anteriori lui Leibniz au crezut, precum Descartes, în păstrarea unei cantități identice de mişcare în Univers: descoperirile lor au avut însă pentru aceasta o mai mică valoare, iar cercetările lor mai puțin succes? Chiar şi atunci când Leibniz a substituit acestui principiu pe cel al conservării forței vii, legea astfel formulată nu putea fi considerată ca generală cu adevărat, deoarece admitea o excepție evidentă în cazul şocului central a două corpuri lipsite de elasticitate. Prin urmare, am stat multă vreme fără un principiu de conservare universal. În forma lui actuală, şi după constituirea teoriei mecanice a căldurii,

principiul păstrării energiei pare aplicabil la universalitatea fenomenelor fizico-chimice. Dar nimic nu demonstrează că studiul fenomenelor fiziologice în general, şi nervoase în particular, nu ne va arăta, alături de forța vie sau energia cinetică de care vorbea Leibniz, alături de energia potențială care i s-a adăugat mai târziu, vreo energie de un gen nou, ce se va deosebi de celelalte două prin faptul că nu se pretează calculului. Ştiințele naturii nu ar pierde prin aceasta nimic din precizia sau din rigoarea lor geometrică, cum s-a pretins în ultima vreme; ar trebui admis doar că sistemele conservabile nu sunt singurele posibile, sau chiar că ele joacă, în ansamblul realității concrete, acelaşi rol ca şi atomul chimistului în corpuri şi-n combinațiile lor.

Să remarcăm faptul că mecanismul cel mai radical e cel ce face din conştiință un *epifenomen* care s-ar adăuga, în anumite împrejurări, unor mişcări moleculare. Dar dacă mişcarea moleculară poate face să apară senzații cu un neant de conştiință, de ce la rândul ei, conştiința n-ar crea şi ea mişcare, fie plecând de la un neant de energie cinetică şi potențială, fie utilizând această energie în felul ei? Şi mai remarcăm, pe deasupra, că orice aplicare inteligibilă a legii păstrării energiei se face la un sistem ale cărui puncte, capabile de mişcare, sunt susceptibile de asemenea de a reveni la poziția lor inițială. Această întoarcere e concepută cel puțin ca posibilă, şi admitem că, în condițiile enunțate, nimic nu s-ar schimba în starea inițială a sistemului, nici privit în integralitatea lui, şi nici în părțile lui elementare. Pe scurt, timpul nu are nici un efect asupra lui; iar credința vagă şi instinctivă a umanității în păstrarea unei cantități identice de materie şi a unei cantități identice de forță îşi are probabil izvorul în faptul că materia inertă pare că nu durează, sau cel puțin nu păstrează nici o urmă a timpului scurs. Nu aşa stau însă lucrurile în domeniul vieții. Aici, durata pare a acționa în felul unei cauze, iar ideea de a pune lucrurile înapoi la loc după câtva timp implică un fel de absurditate, deoarece niciodată o astfel de întoarcere n-a avut loc în cazul unei ființe vii. Dar să admitem că absurditatea e pur aparentă şi că se referă la faptul că fenomenele fizico-chimice ce au loc în corpurile vii, fiind infinit de complexe, nu iau nici o şansă de a se reproduce toate în acelaşi timp: veți fi de acord, cel puțin, că ipoteza unei întoarceri în urmă devine ininteligibilă în zona faptelor de conştiință. Din cauză că se prelungeşte, o senzație se modifică, până acolo încât devine insuportabilă. Un lucru nu rămâne acelaşi, ci se întăreşte

şi se îngroaşă cu un întreg trecut.

Pe scurt, dacă punctul material, aşa cum îl concepe mecanică, rămâne într-un etern prezent, trecutul e, poate, o realitate pentru corpurile vii, şi cu siguranță pentru ființele conştiente, în vreme ce timpul scurs nu constituie nici câştig, nici pierdere pentru un sistem ce se presupune că e conservativ, pentru ființa vie e, desigur, un câştig, iar pentru ființa conştientă, incontestabil. În aceste condiții, nu s-ar putea oare invoca prezumții în favoarea ipotezei unei forțe conştiente sau a unei voințe libere care, supusă acțiunii timpului şi înmagazinând durată, s-ar sustrage tocmai prin acest fapt legii conservării energiei?

La drept vorbind, nu necesitatea de a întemeia ştiința, ci mai degrabă o eroare de ordin psihologic a erijat acest principiu abstract de mecanică în lege universală. Cum nu avem deloc obiceiul de a ne studia direct pe noi înşine, dar ne desluşim prin forme împrumutate din lumea exterioară, sfârşim prin a crede că durata reală, durata trăită de conştiință, e aceeaşi cu durata care alunecă peste atomii inerți, fără a le aduce nici o schimbare. De aici vine faptul că nu vedem nici o absurditate, o dată ce timpul s-a scurs, în a pune lucrurile înapoi la loc, în a presupune că aceleaşi motive acționează din nou asupra aceloraşi persoane, şi-n a conchide că aceste cauze vor produce tot aceleaşi efecte. Ne propunem să arătam ceva mai încolo că ipoteza enunțată e ininteligibilă. Pentru moment, să ne mulțumim cu constatarea că o dată angajați pe acest drum ajungem fatalmente să erijăm principiul conservării energiei în lege universală. Aceasta deoarece am făcut abstracție tocmai de diferența fundamentală pe care o examinare atentă ne-o arată între lumea externă şi cea internă: am identificat durata adevărată cu cea aparentă. Astfel, ar fi absurd să considerăm vreodată că timpul, chiar şi al nostru, ar fi o cauză de câştig sau de pierdere, o realitate concretă, o forță în felul lui. De aceea, în vreme ce, făcând abstracție de orice ipoteză asupra libertății, ne mărginim să spunem că legea conservării energiei călăuzeşte fenomenele fizice, aşteptând că faptele psihologice să o confirme, depăşim infinit această propoziție şi, sub influența unei prejudecăți metafizice, declarăm că principiul conservării forței se va aplica la totalitatea fenomenelor atâta vreme cât faptele psihologice nu-l vor fi infirmat. Ştiința propriu-zisă nu are prin urmare nici un cuvânt de spus aici; ne aflăm în fața unei asimilări arbitrare a două concepții despre durată care, după noi, diferă profund. Pe scurt, pretinsul determinism fizic se reduce, de fapt, la unul psihologic

şi tocmai această ultimă doctrină o vom supune examenului, cum am anunțat la început.

Determinismul psihologic, în forma lui cea mai precisă şi mai recentă, implică o concepție asociaționistă despre spirit. Ne reprezentăm starea de conştiință actuală ca fiind necesitată de stările anterioare, şi cu toate acestea simțim bine că nu e vorba de o necesitate geometrică, precum aceea care leagă o rezultantă de mişcările componente, de exemplu. Căci există între stările de conştiință succesive o diferență de calitate care face ca niciodată să nu o putem deduce pe una dintre ele, a *priori,* din cele ce o precedă. Atunci ne adresăm experienței şi-i cerem să arate că trecerea de la o stare psihologică la următoarea se explică mereu printr-un motiv simplu, cea de-a doua ascultând într-un fel de chemarea primei. Iar ea ne-o demonstrează, într-adevăr; şi în ce ne priveşte, noi admitem fără greutate existența unei relații între starea actuală şi orice stare nouă în pare trece conştiința. Dar această relație ce explică trecerea îi e oare acesteia şi cauza?

Fie-ne îngăduit să relatăm aici o observație personală. Ni s-a întâmplat, reluând o conversație întreruptă câteva clipe, să ne dăm seama că ne gândeam, interlocutorul nostru şi noi înşine, în acelaşi timp, la un lucru nou. Veți spune că lucrul s-a întâmplat din cauză că fiecare a urmat, în ce-l priveşte, dezvoltarea firească a ideii la care s-a oprit conversația; într-o parte, ca şi în cealaltă, s-a format aceeaşi serie de asociații. Nu vom şovăi să adoptăm această interpretare Pentru un număr suficient de însemnat de situații; cu toate acestea, o anchetă minuțioasă ne-a dus la un rezultat destul de neaşteptat. E adevărat că cei doi interlocutori leagă noul subiect de conversație de cel vechi; vor indica chiar şi ideile intermediare; dar, lucru curios, nouă idee comună nu va fi legată de acelaşi punct al conversației anterioare, iar cele două serii de asociații intermediare pot diferi radical. Ce putem conchide de aici, dacă nu că ideea comună derivă dintr-o cauză necunoscută — poate din vreo influență fizică — şi că, pentru a-i legitima apariția, ea a suscitat o serie de antecedente care o explică, care par a-i fi cauză dar care îi sunt, cu toate acestea, efectul?

Când o persoană execută sugestia primită în stare de hipnoză la ora indicată actul îndeplinit e antrenat, crede ea, de seria anterioară a stărilor sale de conştiință: Totuşi, aceste stări sunt efecte, şi nu cauze: trebuia că actul să se împlinească; trebuia şi ca subiectul să şi-1 explice; în sfârşit, actul viitor e cel care a determinat, printr-un fel de atracție, seria continuă de stări

psihice din care va ieşi apoi în chip firesc.

Determiniştii se vor repezi asupra acestui argument: el dovedeşte într-adevăr că uneori suportăm, fără să-i putem rezista, influența unei voințe străine. Dar nu ne face el să înțelegem la fel de bine cum poate voința noastră să vrea doar pentru a vrea, şi să lase apoi actul împlinit să se explice prin antecedente a căror cauză a fost chiar el?

Cercetându-ne scrupulos pe noi înşine, vom vedea că uneori ni se întâmplă să cântărim motive şi să deliberăm când hotărârea e deja luată. O voce interioară, de-abia perceptibilă, murmură:, De ce mai deliberezi? Cunoşti foarte bine rezolvarea, şi ştii ce o, să faci."

Dar ce importanță are? Pare că am vrea să salvăm principiul mecanismului şi să cădem la învoială cu legile asociației ideilor. Intervenția bruscă a voinței e ca o lovitură de stat căreia inteligența noastră i-ar avea presentimentul; şi pe care o legitimează dinainte printr-o deliberare obişnuită. E adevărat că ne-am putea întreba dacă voința, chiar şi atunci când vrea doar pentru â vrea, nu se supune vreunui motiv decisiv, şi dacă a voi pentru a voi înseamnă a voi în mod liber. Pentru moment, nu vom insista asupra acestui punct. Ne e de-ajuns c-am arătat că, aşezându-ne în punctul de vedere al asociaționismului, e greu să afirmăm absoluta determinare a actului prin motiv şi cea a stărilor de conştiință unele prin altele. Sub aceste aparențe înşelătoare, o psihologie mai atentă ne revelează uneori efecte ce-şi preced cauzele şi fenomene de atracție psihică ce scapă legilor cunoscute ale asocierii ideilor. Dar a sosit momentul să ne întrebăm dacă însuşi punctul de vedere în care se instalează asociaționismul nu implică cumva o concepție defectuoasă a eului şi a multiplicității stărilor de conştiință.

Determinismul asociaționist concepe eul ca pe un amestec de stări psihice dintre care cea mai puternică exercită o influență preponderentă şi le antrenează cu ea pe celelalte. Această doctrină distinge prin urmare net faptele psihice ce coexistă unele cu altele: „M-aş fi putut abține de a ucide, scrie Stuart Mill[73], dacă aversiunea mea pentru crimă şi temerile față de consecințe ar fi fost mai slabe decât ispita care mă împingea să o fac"[74]. Iar

---

[73]John Stuart Mill (1806—1873): gânditor englez, autor al unor lucrări în domenii foarte variate (politică, economie, logică, morală etc); promotor al utilitarismului. A fost influențat de empirismul lui Hume (opus evoluționismului lui Spencer), şi a avut o orientare spre asociaționism (opus intuiționismului).

[74]La philosophie de Hamilton, trad. Cazelles, p. 554.

ceva mai jos: „Dorința lui de a face bine şi aversiunea lui pentru rău sunt destul de puternice pentru a învinge... orice altă voință sau aversiune contrară"[75]. Astfel, dorința, aversiunea, frica, ispita sunt prezentate aici că lucruri distincte, cărora nimic nu ne împiedică, în cazul de față, să le dăm denumiri diferite. Chiar şi atunci când atribuie aceste stări eului care le suferă, filosoful englez ține să stabilească discuții tranşante: „Conflictul are loc... între mine, care doresc o plăcere, şi eu, căruia îi e frică de remuşcări"[76].

În ce-l priveşte, Alexandre Bain consacră un întreg capitol, conflictul motivelor[77]". El pune în balanță plăcerile şi suferințele, ca tot atâția termeni cărora le-am putea atribui, măcar prin abstracție, o existență proprie. Să reținem că înşişi adversarii determinismului îl urmează bucuroşi pe acest teren şi că vorbesc, şi ei, de asociații de idei şi de conflicte de motive, iar unul dintre cei mai serioşi filosofi, Fouillee[78], nu şovăie să facă până şi din ideea de libertate un motiv capabil să contrabalanseze alte motive[79].

Cu toate acestea, ne expunem unei confuzii grave, ce se referă la faptul că limbajul nu e făcut să exprime toate nuanțele stărilor interne.

De exemplu, mă ridic pentru a închide fereastra, şi iată că de-abia am ajuns în picioare că am şi uitat ce voiam să fac: rămân nemişcat. Nimic mai simplu, veți spune; ați asociat două idei, pe cea a scopului ce urmează să fie atins şi pe cea a mişcării ce trebuie îndeplinită: prima dintre ele a dispărut, şi nu a mai rama, s decât reprezentarea mişcării. Cu toate acestea, nu mă aşez la loc; simt confuz că-mi rămâne ceva de făcut. Nemişcarea, mea nu e aşadar una oarecare; în poziția în care stau, actul ce trebuie îndeplinit e, într-un fel, preformat. De aceea, e necesar doar să-mi păstrez poziția şi s-o studiez, sau mai curând s-o simt în mod intim, pentru a regăsi ideea care s-a risipit o clipă. Trebuie aşadar că această idee să fi comunicat imaginii interne a mişcării schițate şi a poziției luate o colorație specială, iar aceasta n-ar fi fost, fără îndoială, aceeaşi, dacă scopul de atins ar fi fost diferit. Limbajul ar fi exprimat şi el, în acelaşi fel, mişcarea şi poziția de

---

[75]Ibid., p. 556.
[76]Ibid., p. 555.
[77] The Emotions and the Will, cap. VI.
[78]Alfred Fouillee (1838—1912) filosof francez, autor al unor studii despre Socrate, Platon, precum şi al unor sinteze despre teoria dreptului şi de critica moralei, psihologie, sociologie etc.
[79]Fouillee, La Liberte et le Determinisme.

care e vorba; iar psihologul asociaționist ar fi distins cele două situații spunând că ideii aceleiaşi mişcări i s-a asociat, de astă dată, ideea unui scop nou; ca şi cum noutatea scopului de atins nu ar modifica, în nuanța ei, reprezentarea mişcării ce trebuie îndeplinită, chiar dacă ultima ar fi identică în spațiu! Nu s-ar cuveni să spunem, prin urmare, că reprezentarea unei anumite poziții se poate lega în conştiință de imaginea diferitelor scopuri de atins, ci mai curând că poziții geometric identice se oferă conştiinței subiectului în forme deosebite, după scopul reprezentat. Greşeala asociaționismului constă în aceea că a eliminat de la început elementul calitativ al actului de îndeplinit, păstrând din el doar partea geometrică şi impersonală: ideii decolorate a acestui act a trebuit atunci să i se asocieze o diferență specifică, pentru a o putea distinge de multe altele. Dar această asociere e lucrarea filosofului asociaționist ce-mi studiază spiritul, mai degrabă decât a spiritului meu însuşi.

Respir mirosul unui trandafir, şi imediat amintiri confuze din copilărie îmi revin în memorie. La drept vorbind, aceste amintiri nu au fost evocate deloc de parfumul trandafirului: le respir chiar în miros; iată ce e acesta pentru mine. Alții îl vor simți în mod diferit. — E mereu acelaşi miros veți spune, dar asociat unor idei diferite. — Puteți foarte bine să spuneți acest lucru, dar nu uitați că, mai întâi, ați îndepărtat din impresiile felurite pe care trandafirul le face asupra fiecăruia dintre voi ceea ce ele au personal; nu ați păstrat din ele decât aspectul obiectiv, adică tot ce aparține din mirosul trandafirului, domeniului comun sau, mai precis încă, spațiului. De altfel, numai cu această condiție trandafirul şi parfumul lui au putut primi un nume. Pentru a ne deosebi impresiile personale unele de altele a trebuit să adăugăm ideii generale de miros de trandafir trăsături specifice. Iar acum spuneți că diferitele voastre impresii, impresiile voastre personale rezultă din faptul că asociem mirosului de trandafir amintiri diferite. Dar asocierea de care vorbiți nu există decât pentru voi, ca procedeu ele explicație. În acelaşi fel, dacă juxtapunem anumite litere ale unui alfabet comun multor limbi, vom imita cât de cât vreun sunet caracteristic, propriu unei limbi determinate; dar nici una din litere nu a servit la alcătuirea sunetului însuşi.

Astfel, suntem readuşi la distincția pe care am stabilit-o mai sus între multiplicitatea de juxtapunere şi multiplicitatea de contopire sau de întrepătrundere. Cutare sentiment, cutare idee acoperă o pluralitate nedefinită de fapte de conştiință; dar pluralitatea nu va apare decât printr-un fel de desfăşurare în

mediul omogen pe care unii îl numesc durată, dar care în realitate e spațiul. Atunci vom percepe termenii exteriori unii față de alții, şi aceştia nu vor mai fi faptele de conştiință, ci simbolurile lor sau, vorbind mai precis, cuvintele care le exprimă. Cum am arătat, există o corelație intimă între facultatea de a concepe un mediu omogen precum spațiul şi aceea de a gândi cu idei generale. De îndată ce vom încerca să sesizăm o stare de conştiință şi să o analizăm, această stare eminamente personală se va rezolva în elemente impersonale, exterioare unele altora, fiecare dintre ele evocând ideea unui gen şi exprimându-se printr-un cuvânt. Dar deoarece rațiunea noastră, înarmată cu ideea de spațiu şi cu puterea de a crea simboluri, desprinde aceste elemente multiple dintr-un întreg, nu rezultă din aceasta că ele ar fi conținute în acel întreg; căci în sânul întregului nu ocupau deloc spațiu şi nu încercau deloc să se exprime prin simboluri; se pătrundeau doar reciproc şi se amestecau unele cu altele. Asociaționismul greşeşte deci când substituie neâncetat fenomenului concret ce are loc în spirit reconstrucția artificială pe care i-o face filosofia, confundând astfel explicația faptului cu faptul însuşi. De altfel, vom înțelege mai' limpede acest lucru pe măsură ce vom studia stările mai adânci şi mai cuprinzătoare ale sufletului.

Într-adevăr, eul atinge lumea exterioară prin suprafața lui; şi cum această suprafață păstrează amprenta lucrurilor, el va asocia prin contiguitate termenii pe care-i va fi perceput juxtapuşi: teoria asociaționistă e potrivită tocmai unor legături de acest gen, legături de senzații foarte simple şi, ca să spunem aşa, impersonale. Dar pe măsură ce trecem de această suprafață, şi pe măsură ce eul devine din nou el însuşi, stările de conştiință nu se mai juxtapun, ci se întrepătrund şi se amestecă unele cu altele, luând, fiecare, colorația tuturor celorlalte. Astfel, fiecare dintre noi are propriul fel de a iubi şi a urî, iar dragostea şi ura reflectă personalitatea întreagă a fiecăruia. Cu toate acestea, limbajul desemnează aceste stări prin aceleaşi cuvinte pentru toți oamenii: tocmai de aceea, el nu poate fixa decât aspectul obiectiv şi impersonal al dragostei şi al urii, ca şi al miilor de simțăminte ce frământă sufletul. Judecăm talentul unui romancier după puterea cu care scoate din domeniul public, în care le-a aruncat limbajul, sentimente şi idei, cărora încearcă să le redea, printr-o mulțime de amănunte care se juxtapun, individualitatea primordială şi vie. Tot aşa însă cum putem intercala nedefinit puncte între două poziții ale unui corp în mişcare fără a umple

niciodată spațiul parcurs, doar prin faptul că vorbim şi asociem ideile unele cu altele, în vreme ce aceste idei se juxtapun în loc să se întrepătrundă, nu reuşim să exprimăm în întregime ce simțim în suflet: gândirea e incomensurabilă cu limbajul.

Aşadar, psihologia care ne arată sufletul determinat de o simpatie, o aversiune sau o mânie ca dominat de tot atâtea forțe ce-1 apasă e grosolană şi se lasă înşelată de limbaj. Cu condiția să fi atins o profunzime suficientă, aceste sentimente reprezintă, fiecare, sufletul în întregimea lui, în sensul că tot conținutul i se reflectă în fiecare dintre ele. A spune că sufletul se precizează sub influența vreunuia dintre aceste sentimente înseamnă deci a recunoaşte că se determină pe sine însuşi. Asociaționismul reduce eul la un agregat de fapte de conştiință, senzații, sentimente şi idei. Dar dacă nu vede în aceste diverse stări nimic mai mult decât le exprimă denumirea şi dacă nu reține din ele decât aspectul impersonal, va putea să le juxtapună la nesfârşit, fără să obțină altceva decât un eu fantomă, umbra celui ce se proiectează în spațiu. Dacă, dimpotrivă, consideră aceste stări psihologice cu coloratia aparte pe care o îmbracă în cazul unei persoane determinate şi care îi vine fiecăruia din reflexul tuturor celorlalte, nu va mai fi deloc nevoie să asociem mai multe fapte de conştiință pentru a reconstitui persoana: aceasta, se află în fiecare din ele, în totalitatea ei, cu condiția să ştim să alegem aspectul esențial. Iar manifestarea exterioară a acestei stări interne va fi tocmai ceea ce numim un act liber, deoarece numai eul îi e autorul, iar ea exprimă eul ca întreg. În acest sens, libertatea nu are caracterul absolut pe care i-1 atribuie uneori, spiritualismul; ea presupune grade. Căci trebuie doar că toate stările de conştiință să se amestece cu cele ce le sunt înrudite, precum picăturile de ploaie cu apa unui heleşteu. Eul, în măsura în care percepe un spațiu omogen, prezintă o suprafață, iar pe aceasta se vor putea forma şi pluti vegetații independente. Astfel, o sugestie primită în stare hipnotică nu se încorporează masei faptelor de conştiință; dar fiind dotată cu o vitalitate proprie, i se va substitui persoanei, când va veni momentul potrivit. O mânie violentă provocată de o împrejurare accidentală, un viciu ereditar ivit brusc din adâncimile obscure ale organismului la suprafața conştiinței vor acționa oarecum asemenea unei sugestii hipnotice. Alături de aceşti termeni independenți se pot găsi serii mai complexe, ale căror elemente se întrepătrund foarte bine, dar care nu ajung niciodată să se amestece perfect în masă compactă a eului. Aşa stau lucrurile cu ansamblul de sentimente şi de idei

care ne sunt transmise printr-o educație prost înțeleasă, ce se adresează mai degrabă memoriei decât judecății. În acest caz, chiar în sânul eului fundamental se formează un eu parazit, ce va impieta neâncetat asupra primului. Mulți sunt cei ce trăiesc astfel, şi nu fără să fi cunoscut adevărata libertate. Dar sugestia ar deveni persuasiune dacă întregul eu şi-ar asimila-o; chiar dacar fi fulgerătoare, pasiunea nu ar mai avea acelaşi caracter fatal dacă în ea s-ar reflecta, precum în indignarea lui Alceste[80], întreaga istorie a persoanei; iar educația cea mai autoritară nu ne-ar lua nici cea mai mică parte din libertate dacă ne-ar comunica doar idei şi sentimente în măsură să impregneze întregul suflet. Căci hotărârea liberă emană, cu adevărat, din întregul suflet; iar actul va fi cu atât mai liber cu cât seria dinamică în care se înscrie va tinde mai mult să se identifice cu eul fundamental.

Înțelese în acest fel, actele libere sunt rare, chiar şi din partea celor care obişnuiesc cel mai mult să se studieze pe sine şi să raționeze asupra a ceea ce fac. Am arătat că ne percepem, cel mai adesea, prin refracție în spațiu, că stările noastre de conştiință se solidifică în cuvinte şi că eul nostru concret şi viu se acoperă de un fel de scoarță externă de fapte psihologice desenate cu precizie şi separate unele de altele, prin urmare fixate. Am adăugat că, pentru comoditatea exprimării şi uşurința relațiilor sociale, avem atât interesul să nu rupem această scoarță şi să admitem că ea reproduce întocmai forma obiectului pe care-1 acoperă. Acum, vom mai spune că acțiunile noastre zilnice, se inspiră mai puțin din propriile noastre sentimente, infinit de mobile, cât din imaginile invariabile la care ele aderă. Dimineața, când sună ora la care obişnuiesc să mă scol, aş putea primi această impresie ***ϛϋν ὁλήτή Ψυχή***[81], după expresia lui Platon; i-aş putea îngădui să se topească în masa confuză a impresiilor ce mă stăpânesc; poate însă că atunci ea nu m-ar determina să acționez.

Dar cel mai adesea, această impresie, în loc să-mi pună în mişcare întreaga conştiință precum piatră care cade în apa unui bazin, se mulțumeşte să atingă o idee solidificată la suprafață, ca să spunem aşa, ideea de a mă scula şi de a mă apuca de treburile obişnuite. Impresia şi ideea au sfârşit prin a se lega una de cealaltă. De aceea, actul urmează impresia fără că personalitatea

---

[80]Alceste: personajul central al comediei Mizantropul, scrisă în 1666 de marele comediograf clasic Moliere (1622—1673). Disprețuind oamenii pentru fățărnicia şi lipsa lor de onestitate, e simbolul celor mereu nemulțumiți (până la ridicol!) de viața în societate.

[81]Cu tot sufletul (gr.).

mea să-i poarte acesteia vreun interes: acum sunt un automat conştient, şi sunt astfel pentru că fiind aşa am toate avantajele. Ne putem da seama că majoritatea acțiunilor noastre zilnice sunt săvârşite în acest fel şi că, grație solidificării în memorie a anumitor senzații, sentimente şi idei, impresiile exterioare provoacă din partea noastră mişcări care, deşi sunt conştiente şi chiar inteligibile, seamănă prin multe aspecte cu actele reflexe. Teoria asociaționistă se aplică tocmai acestor acțiuni, foarte numeroase, dar în majoritatea lor lipsite de importanță.

Unificate, ele constituie substratul activității noastre libere şi joacă față de aceasta acelaşi rol ca funcțiile organice față de ansamblul vieții conştiente. Vom recunoaşte de altfel, la întâmpinarea determiniştilor, că ne abdicăm deseori libertatea în împrejurări mai grave şi că, din inerție sau moliciune, lăsăm să se deruleze acest proces local, în vreme ce întreaga noastră personalitate ar trebui, ca să spunem aşa, să vibreze. Când prietenii noştri cei mai credincioşi sunt de acord într-un sfat pe care mi-l dau pentru un act important, sentimentele pe care ei le exprimă cu atâta insistență se aşază la suprafața eului nostru, şi acolo se solidifică în felul ideilor de care vorbeam adineauri. Ele vor forma încetul cu încetul o scoarță groasă care ne va acoperi sentimentele personale; vom crede că acționăm liber, şi doar gândindu-ne la toate, mai târziu, ne vom recunoaşte greşeala.

Dar de asemenea, în clipa în care se va produce actul, apariția unei mişcări de răzvrătire nu e lucru rar. Eul inferior urcă la suprafață. Scoarța din exterior se sparge, cedând unei solicitări formidabile. În adâncimile acestui eu, şi sub argumente juxtapuse în mod foarte rezonabil s-a produs aşadar o fierbere, şi prin urmare o tensiune în creştere de sentimente şi de idei, nu inconştiente, desigur, dar pe care nu le-am luat în considerare. Reflectând bine la toate acestea şi adunând amintirile cu grijă, vom vedea că aceste idei le-am format moi înşine, care am trăit şi aceste sentimente, dar că, printr-o inexplicabilă repulsie a voinței, le-am azvârlit în adâncurile obscure ale ființei noastre, de fiecare dată când ieşeau la suprafață. Şi tocmai de aceea căutăm zadarnic că explicăm brusca noastră schimbare de hotărâre prin împrejurările vizibile care au precedat-o. Vrem să ştim în virtutea cărei rațiuni ne-am decis, şi ajungem la concluzia că ne-am decis fără motiv, poate chiar împotriva oricărui motiv. În anumite cazuri însă, acesta e cel mai bun motiv. Căci acțiunea săvârşită nu mai traduce atunci cutare idee superficială, aproape exterioară nouă, distinctă şi uşor de exprimat: ea răspunde

ansamblului sentimentelor noastre, gândurilor şi aspiraţiilor celor mai intime şi acestei concepţii particulare despre viaţă care e echivalentul întregii noastre experienţe trecute, pe scurt ideii noastre personale despre fericire şi onoare. De aceea, am greşit pentru a dovedi că omul e capabil de a alege fără motiv, căutând exemple în împrejurările obişnuite, şi chiar indiferente, ale vieţii. Se poate arăta cu uşurinţă că aceste acţiuni nesemnificative sunt legate de vreun motiv determinant. Alegerea noastră se face în împrejurări solemne, când e vorba de opinia despre noi pe care o transmitem celorlalţi, şi mai ales nouă înşine, chiar şi împotriva a ceea ce numim, de obicei, motiv; şi această absenţă a oricărei raţiuni evidente e cu atât mai izbitoare cu cât suntem mai profund liberi.

Dar determinismul, chiar şi atunci când se abţine să erijeze în forţe emoţiile grave sau stările sufleteşti profunde, le deosebeşte totuşi unele de altele, ajungând astfel la o concepţie mecanistă a eului. El ne va arăta un eu ce ezită între două simţăminte contrare, ce trece de la unul la celălalt, şi care, în cele din urmă, optează pentru unul dintre ele. Eul şi sentimentele ce-l frământă sunt astfel asimilate unor lucruri bine definite, ce rămân identice cu ele însele de-a lungul întregii operaţii.

Dar dacă eul care deliberează e mereu acelaşi şi dacă cele două sentimente contrare ce-1 tulbură *nu* se schimbă nici ele, cum oare va putea el lua hotărâri în virtutea principiului de cauzalitate invocat de determinism? Adevărul e că eul, tocmai prin faptul că e supus unui prim sentiment, s-a schimbat întrucâtva când, s-a produs cel de-al doilea; în toate clipele deliberării, eul se modifică şi modifică astfel, prin urmare, cele două sentimente ce-1 frământă. În acest fel se formează o serie dinamică de stări ce se întrepătrund şi se întăresc unele pe altele, ajungând la un act liber, printr-o evoluţie firească. Dar determinismul, supus unei vagi nevoi de reprezentare simbolică, va desemna prin cuvinte sentimentele opuse ce-şi dispută eul, ca şi eul însuşi. Cristalizându-le în forma unor cuvinte bine definite, va înlătura dinainte orice fel de activitate vie din persoană umană mai întâi, iar apoi din sentimentele de care ea e stăpânită. Vom vedea astfel pe de o parte un eu mereu identic sieşi, pe de alta sentimente contrare ce şi-1 dispută, nu mai puţin invariabile; iar victoria va aparţine cu necesitate celui mai puternic.

Dar acest mecanism căruia-i suntem condamnaţi dinainte nu are altă valoare decât cea de reprezentare simbolică: el nu ar putea rezista mărturiei, unei conştiinţe atente, care ne prezintă

dinamismul intern ca pe un fapt.

Pe scurt, suntem liberi atunci când actele noastre emană din întreaga noastră personalitate, când o exprimă şi când au acea asemănare de nedefinit cu ea pe care o găsim uneori între, operă şi artist. Veți invoca zadarnic faptul că, în acest caz, cedăm influenței irezistibile a caracterului. Caracterul suntem tot noi; şi pentru că gânditorii au scindat persoana în două părți spre a studia pe rând, printr-un efort de abstracție, eul care simte sau gândeşte şi eul care acționează, ar fi pueril să credem că unul dintre ele îl apasă pe celălalt. Acelaşi reproş li se adresează celor care se întreabă dacă suntem liberi să ne modificăm caracterul. Desigur, caracterul ni se modifică în fiecare zi, pe nesimțite, iar libertatea noastră ar suferi din acest motiv dacă noile achiziții ni s-ar grefa pe eu şi nu ar fuziona cu el. Dar de îndată ce fuziunea va avea loc, vom putea spune că schimbarea survenită în caracterul nostru ne aparține şi că ne-am însuşit-o.

Într-un cuvânt, dacă decidem să numim liber orice act ce emană din eu, şi numai din eu, actul ce poartă semnul persoanei noastre e cu adevărat liber, căci numai eu îi voi revendica paternitatea. Teza libertății s-ar putea astfel verifica, dacă am consimți să căutăm libertatea doar într-un anumit caracter al hotărârii pe care am luat-o, altfel spus în actul liber. Dar deterministul, simțind că această poziție îi scapă, se refugiază în trecut sau în viitor. Uneori, se transpune, cu gândul, într-o perioadă anterioară, şi afirmă determinarea necesară, din acel moment precis, a actului viitor; alteori, presupunând acțiunea ca împlinită dinainte, pretinde că nu se putea produce altfel. Adversarii determinismului nu şovăie să-l urmeze pe acest teren nou şi să introducă în definiția dată de ei actului liber — nu fără un oarecare risc, probabil — prevederea a ce s-ar putea face şi amintirea unei eventuale opțiuni diferite. E util aşadar să ne instalăm în acest punct de vedere nou şi să căutăm, făcând abstracție de influențele externe şi de prejudecățile de limbaj, ce ne învață despre acțiunea viitoare sau trecută conştiința pură. Vom sesiza astfel dintr-un alt unghi şi în sensul în care ele se referă la o anumită concepție despre durată, eroarea fundamentală a determinismului şi iluzia adversarilor acestuia.,

A avea conştiința liberului arbitru, spune Stuart Mill, înseamnă a avea conştiința faptului că am fi putut alege altfel, înainte de a fi ales"[82].

---

[82] Philosophle de Hamilton, p. 51.

Într-adevăr, aşa-1 înțeleg partizanii libertății, şi afirmă că atunci când îndeplinim o acțiune în mod liber ar fi fost posibilă şi o altă acțiune. În acest sens, ei invocă mărturia conştiinței, care ne face să sesizăm în afara actului însuşi, putința de a opta pentru varianta contrară. Invers, determinismul pretinde că, în situația în care anumite antecedente sunt date, o singură acțiune rezultantă e posibilă:, Când presupunem, continuă Stuart Mill, că am fi acționat altfel decât am făcut, presupunem că există o diferență în antecedente. Ne prefacem că am cunoscut ceva ce n-am cunoscut, sau că nu am cunoscut ceva ce am cunoscut... etc."[83].

Credincios principiului său, filosoful englez îi atribuie conştiinței rolul de a ne informa despre ce se întâmpla, nu despre ce s-ar putea întâmpla. Pentru moment, nu vom insista asupra acestui ultim punct; vom lăsa în aşteptare problema de a şti în ce sens eul se *percepe* ca o cauză determinantă. Alături însă de această chestiune de ordin psihologic mai există o alta, de natură mai degrabă metafizică, pe care determiniştii şi adversarii lor o rezolvă *a priori* în sensuri opuse.

Argumentația primilor implică, într-adevăr, faptul că unor antecedente date le corespunde un singur act posibil: adepții liberului arbitru presupun, dimpotrivă, că aceeaşi serie poate ajunge la mai multe acte diferite, la fel de posibile. Ne vom opri mai întâi asupra problemei posibilității egale a două acțiuni sau acte de voință contrare: poate că astfel vom avea indicații în legătură cu natura operației prin care alege voința.

Şovăi între două acțiuni posibile, X şi Y, şi pendulez de la una la alta. Asta înseamnă că trec printr-o serie de stări, care se pot împărți în două grupe, după cum înclin mai degrabă spre X sau spre partea contrară. De fapt, aceste înclinații opuse au numai ele o existență reală, iar X şi Y sunt două simboluri prin care reprezint, în punctele lor de sosire, ca să spunem aşa, două tendințe diferite ale persoanei mele, în momente succesive ale duratei.

Să desemnăm deci prin X şi Y tocmai aceste tendințe: noua noastră notare va prezenta oare o imagine mai fidelă a realității concrete? Trebuie să remarcăm, cum spuneam mai sus, că eul se măreşte, se îmbogățeşte şi se schimbă pe măsură ce trece prin cele două stări contrare; dacă n-ar fi aşa cum ar lua el hotărâri? Prin urmare, nu avem la drept vorbind două stări contrare, ci o

[83]Ibid., p. 554.

mulțime de stări succesive şi diferite, în care desluşesc, printr-un efort de imaginație, două direcții opuse. Astfel, ne vom apropia şi mai mult de realitate convenind să desemnăm prin semnele invariabile X şi Y nu tendințele sau stările în sine, deoarece ele să schimbă necontenit, ci cele două direcții diferite pe care imaginația noastră li le atribuie pentru mai marea comoditate a limbajului. De altfel, rămâne stabilit că e vorba de reprezentări simbolice şi că în realitate nu există două tendințe, nici măcar două direcții, ci un eu care trăieşte şi se dezvoltă prin înseşi ezitările sale, până când acțiunea liberă se desprinde din el ca un fruct ajuns la maturitate.

Dar această concepție despre activitatea voluntară nu mulțumeşte bunul simț, deoarece, esențialmente mecanist, acesta îndrăgeşte distincțiile tranşante, care se exprimă prin cuvinte bine definite sau prin poziții diferite în spațiu.

El îşi reprezintă aşadar un eu care, după ce a parcurs o serie O de fapte de conştiință, o dată sosit în punctul O, se trezeşte în fața a două direcții OX şi OY, tot atât de îmbietoare. Cele două direcții devin astfel lucruri, adevărate cărări în care s-ar despărți marele drum al conştiinței şi în care depinde doar de eu pentru ca el să se angajeze, indiferent cum.

Pe scurt, activității continue şi vii a eului în care am deosebit, doar prin abstracție însă, două direcții opuse, îi substituim direcțiile înseşi, transformate în obiecte inerte, indiferente, ce aşteaptă să alegem între ele. E nevoie însă, în acest caz, să plasăm undeva activitatea eului. Vom aşeza-o în punctul O; vom spune că eul, sosit în O, şi aflat în fața a două posibilități de alegere, şovăie, deliberează, şi în cele din urmă optează pentru una.

Cum ne era greu să ne reprezentăm dubla direcție a activității conştiente în toate fazele dezvoltării ei continue, am lăsat să se cristalizeze, separat, cele două tendințe, şi tot separat activitatea eului; obținem astfel un eu activ în mod indiferent, care ezită între două posibilități inerte, ce par solidificate.

Dacă optează pentru OX, linia OY va rămâne şi ea posibilă; dacă se hotărăşte pentru OY, drumul OX va rămâne deschis, aşteptând la nevoie ca eul să revină înapoi pentru a se folosi de el. Tocmai în acest sens vom putea spune, când vorbim de un act liber, că acțiunea contrară era şi ea posibilă. Şi chiar dacă nu construim pe hârtie o figură geometrică, ne gândim la ea involuntar, aproape inconştient, imediat ce distingem în actul liber mai multe faze succesive, reprezentarea motivelor opuse,

ezitarea şi alegerea. — Ce ascund astfel simbolismul geometric sub un fel de cristalizare verbală.

Or, e uşor de văzut că această concepție cu adevărat mecanistă despre libertate ajunge, printr-o logică firească, la determinismul cel mai rigid.

Activitatea vie a eului, în care distingem prin abstracție două tendințe opuse, va sfârşi într-adevăr prin a ajunge fie în X, fie în Y. Or, deoarece am căzut de acord cu localizarea dublei activități a eului în punctul O, nu există nici un motiv de a despărți această activitate de actul la care ea va ajunge, şi care face corp comun cu ea. Iar dacă experiența arată că m-am hotărât pentru X, în punctul O nu va trebui să plasăm o activitate indiferentă, ci una îndreptată dinainte în sensul OX.

În ciuda aparențelor ezitări dacă dimpotrivă, observația dovedeşte că am optat pentru Y, aceasta se datoreşte faptului că activitatea localizată de noi în punctul O lua de preferință această a doua direcție, în ciuda câtorva oscilații în sensul primei. A declara că eul, o dată sosit în punctul O, alege indiferent între X şi Y, înseamnă că ne oprim la jumătatea drumului pe calea simbolismului geometric şi ca, în punctul O, cristalizăm doar o parte a activității continue în care discerneam, desigur, două direcții diferite, dar care, pe deasupra, a ajuns în X sau în Y: de ce să nu ținem seama și de acest ultim fapt ca şi de celelalte două? De ce să nu-i atribuim şi lui un loc în figură simbolică pe care tocmai am construit-o? Dar dacă eul, o dată ajuns în punctul O, e deja determinat într-un sens, cealaltă cale e deschisă zadarnic, căci nu s-ar angaja pe ea. Şi acelaşi simbolism grosolan pe care pretindeam că întemeiem contingența acțiunii săvârşite ajunge, printr-o prelungire firească, să stabilească absoluta necesitate a celei din urmă.

Pe scurt, adepți şi adversari ai libertății sunt de acord când e vorba să aşeze înaintea acțiunii un fel de oscilație mecanică între cele două puncte X şi Y. Dacă voi opta pentru X, primii îmi vor spune: ați şovăit şi ați deliberat, prin urmare Y era şi el posibil. Ceilalți vor răspunde: ați ales X, aşadar ați avut un motiv s-o faceți, şi când îl declarăm pe Y la fel de posibil, uităm acest lucru; lăsăm deoparte una din condițiile problemei. Dacă acum aprofundez cele două soluții opuse, voi găsi un postulat comun: şi unii şi ceilalți se plasează după ce acțiunea X a luat sfârşit, şi reprezintă procesul activității mele voluntare printr-un traiect MO, ce se bifurcă în punctul O, liniile OX şi OY simbolizând cele două direcții pe care le distinge abstracția în sânul activității

continue al cărei termen e X. În vreme însă ce determiniştii ţin seama de tot ce ştiu şi constată că drumul MOX a fost parcurs, adversarii lor se prefac că ignoră una dintre datele cu care am construit figura, şi după ce au trasat liniile OX şi OY care, reunite, trebuia să reprezinte progresul activităţii eului, fac să revină eul în punctul O pentru a oscila acolo până la o nouă decizie.

Nu trebuie să uităm că această figură, adevărată dedublare a activităţii noastre psihice în spaţiu, e pur simbolică şi, ca atare, nu va putea fi construită decât dacă ne instalăm în ipoteza unei deliberări terminate şi a unei hotărâri luate. Zadarnic veţi încerca să o desenaţi cu anticipaţie; înseamnă că presupuneţi că aţi ajuns la capăt şi că asistaţi, în închipuire, la actul final. Pe scurt, această figură nu-mi arată acţiunea pe cale de împlinire, ci acţiunea împlinită. Nu mă întrebaţi aşadar dacă eul, după ce a parcurs drumul MO şi s-a hotărât pentru X, putea opta pentru Y sau nu: aş răspunde că întrebarea nu are sens, deoarece nu există linia MO, nici punctul O, nici traiect OX şi nici direcţie OY. A pune o astfel de întrebare înseamnă a recepta posibilitatea de reprezentare adecvată a timpului prin spaţiu şi a succesiunii prin simultaneitate. Înseamnă a atribui figurii trasate valoarea unei imagini, şi nu doar a unui simbol; înseamnă a crede că s-ar putea urmări pe această figură procesul activităţii psihice aşa cum urmărim, pe o hartă, marşul unei armate. Am asistat la deliberarea eului în toate fazele, până la actul îndeplinit. Iar apoi, recapitulând termenii seriei, propunem succesiunea sub forma simultaneităţii, proiectăm timpul în spaţiu şi raţionăm, conştient sau inconştient asupra acestei figuri geometrice.

Dar această figură reprezintă un *lucru,* nu un *progres:* ea corespunde, în inerţia ei, amintirii oarecum înţepenite a întregii deliberări şi a hotărârii finale ce a fost luată: cum ne-ar da ea cea mai mică indicaţie asupra mişcării concrete şi a progresului dinamic prin care deliberarea ajunge la act?

Cu toate acestea, o dată construită figura, ne întoarce în trecut prin mijlocirea imaginaţiei şi pretindem că activitatea noastră psihică a urmat cu exactitate drumul trasat pe figură. Şi astfel, cădem în iluzia pe care am semnalat-o mai sus: explicăm mecanic un fapt, iar apoi substituim explicaţia faptului însuşi. De aceea, chiar de la primii paşi ne lovim de greutăţi de nerezolvat. Dacă cele două variante erau la fel de posibile, cum am ales? Iar dacă numai una era posibilă, de ce ne-am crezut liberi? Şi nu ne dăm seama că această dublă întrebare se reduce mereu la următoarea:

oare timpul e spațiu?

Dacă parcurg cu privirea o şosea trasată pe hartă, nimic nu mă împiedică să mă întorc din drum şi să văd dacă din loc în loc are bifurcații. Dar timpul nu e o linie pe care trecem de mai multe ori. Desigur, o dată ce s-a scurs, avem dreptul să ne reprezentăm clipele lui succesive ca exterioare unele altora, gândindu-ne astfel la o linie ce traversează spațiul; dar va fi întotdeauna clar că acea linie simbolizează timpul scurs, nu timpul care se scurge.

E tocmai lucrul pe care-1 evită şi adepții şi adversarii liberului arbitru, primii când afirmă, iar ceilalți când neagă posibilitatea de a acționa altfel decât am făcut-o. Primii raționează astfel: „Drumul nu e încă desenat, aşadar va putea avea o direcție oarecare". La care se va putea răspunde: „Uitați că nu se poate vorbi de drum după ce acțiunea a avut loc; atunci însă el va fi fost trasat". — Ascultați-i pe ceilalți: „Drumul a fost trasat astfel; aşadar direcția lui posibilă nu era una oarecare, ci tocmai această direcție". La care vom auzi replica: „înainte ca drumul să fi fost trasat, nu exista nici o direcție, nici posibilă şi nici imposibilă, din motivul foarte simplu că încă nu putea fi vorba de vreun drum".

Faceți abstracție de acest simbolism grosolan, a cărui idee vă obsedează fără voia voastră; veți vedea că argumentația determiniştilor îmbracă această formă puerilă: „O dată îndeplinit, actul e îndeplinit"; şi că adversarii lor răspund: „înainte de a fi îndeplinit, actul nu era încă îndeplinit"!

Cu alte cuvinte, problema libertății iese neatinsă din această discuție, lucru care se înțelege uşor, deoarece libertatea trebuie căutată într-o anumită nuanță sau calitate a acțiunii înseşi şi nu în raportul actului cu ceea ce el nu e sau cu ceea ce ar fi putut fi. Întreaga lipsă de limpezime vine de la faptul că şi unii şi ceilalți îşi reprezintă deliberarea sub forma oscilației în spațiu, în vreme ce ea constă într-un progres dinamic în care cum şi motivele de a acționa se află într-o devenire continuă, asemenea unor adevărate ființe vii. Infailibil în constatările lui imediate, eul se simte liber şi o declară; de îndată însă ce încearcă să-şi explice propria-i libertate, nu se mai percepe decât printr-un fel de refracție în spațiu. Iată cum apare simbolismul de natură mecanică, la fel de nepotrivit pentru a demonstra teza liberului arbitru, pentru a o face înțeleasă şi pentru a o respinge.

Dar determinismul nu se va da bătut, şi va pune problema într-o formă nouă: „Să lăsăm deoparte, ni se va spune, acțiunile săvârşite; să avem în vedere doar actele viitoare. Problema e de a şti dacă, cunoscând chiar de acum toate antecedentele viitoare,

vreo inteligentă superioară ar putea prezice cu siguranță absolută hotărârea ce va rezulta din această cunoaştere".

Admitem bucuros să se pună problema în aceşti termeni: astfel, vom avea ocazia să ne formulăm ideea cu mai multă rigoare. Vom stabili însă o distincție între cei ce cred că cunoaşterea antecedentelor ar permite formularea unei concluzii probabile şi cei ce vorbesc de o previziune fără greş. A spune că, în anumite împrejurări, un anumit prieten ar acționa, foarte probabil, într-un anumit fel, nu înseamnă, de fapt, că prezicem conduita viitoare a prietenului nostru, ci că formulăm o judecată asupra caracterului lui prezent, adică în definitiv asupra trecutului său. Dacă sentimentele, ideile, într-un cuvânt caracterul ni se modifică fără încetare, rareori se întâmplă să sesizăm o schimbare bruscă; şi mai rar să nu putem spune despre o persoană cunoscută că anumite acțiuni par destul de conforme cu firea ei, şi că altele îi sunt absolut contrare. Toți filosofii vor cădea la învoială cu aceasta, căci ar însemna că legăm viitorul cu prezentul dacă stabilim un raport de potrivire sau de nepotrivire între o conduită dată şi caracterul prezent al unei persoane cunoscute. Determinismul merge însă mult mai departe: el afirmă că aspectul contingent al rezolvării noastre ține de faptul că nu cunoaştem niciodată toate condițiile problemei; că probabilitatea previziunii ar creşte pe măsură ce ni s-ar da un număr tot mai mare din aceste condiții; că în sfârşit, cunoaşterea completă, perfectă a tuturor antecedentelor, fără nici o excepție, ar face previziunea infailibil adevărată. Iată aşadar ipoteza pe care o vom examina.

Pentru a ne fixa ideile, să ne închipuim un personaj chemat să ia o hotărâre aparent liberă în împrejurări grave; îl vom numi Pierre. Problema e de a şti dacă un filosof, Paul, care trăieşte în aceeaşi epocă cu Pierre sau, dacă preferați, cu câteva secole înaintea lui, ar fi putut, cunoscând *toate* condițiile în care acționează Pierre, să prezică cu certitudine alegerea făcută de acesta.

Există mai multe feluri în care ne putem reprezenta starea cuiva la un moment dat. Încercăm acest lucru, bunăoară, atunci când citim un roman, dar oricâtă grijă ar fi manifestat autorul pentru a zugrăvi sentimentele eroului său şi chiar pentru a reconstitui istoria lor, deznodământul, previzibil sau neprevăzut, va adăuga şi el ceva la ideea pe care ne-am făcut-o despre personaj: nu ne cunoaştem aşadar personajul decât imperfect. La drept vorbind, stările noastre sufleteşti adânci, cele care se traduc

prin acte libere, exprimă şi rezumă ansamblul istoriei noastre trecute: dacă Paul cunoaşte toate condițiile în care acționează Pierre, am putea crede că nici un amănunt al vieții acestuia nu-i scapă, şi că imaginația lui reconstruieşte, ba chiar şi retrăieşte această istorie. Dar aici trebuie făcută o distincție capitală. Când trec eu însumi printr-o anumită stare psihologică, cunosc cu precizie intensitatea acesteia şi importanța ei față de celelalte; nu că aş face măsurători sau comparații, ci pentru că intensitatea unui sentiment adânc, de exemplu, nu e altceva decât sentimentul însuşi. Dacă, dimpotrivă, încerc să vă explic această stare psihologică, nu voi fi în măsură să vă fac să-i înțelegeți intensitatea decât printr-un semn precis, de natură matematică: va trebui să-i evaluez importanța, să-l compar cu ce precede şi cu ce urmează, în sfârşit să precizez partea ce-i revine în actul final. Şi-1 voi declara mai mult sau mai puțin intens, mai mult sau mai puțin important, după cum actul final se va putea explica sau nu fără el.

Dimpotrivă, pentru conştiința mea, care percepea propria-i stare internă, nu a fost deloc nevoie de o comparație de acest gen; intensitatea îi apărea ca o calitate inexprimabilă a stării înseşi. Cu alte cuvinte, intensitatea unei stări psihice nu e dată conştiinței ca un semn special ce însoțeşte numita stare, determinându-i forța, în maniera unei puteri algebrice: am arătat mai sus că ea-i exprimă mai degrabă propria nuanță şi colorație, şi că, dacă e vorba de un sentiment, de pildă, intensitatea constă în faptul că acesta e simțit. Astfel, va trebui să distingem două moduri de asimilare a stărilor de conştiință ale altuia: unul dinamic, ce constă în a le simți noi înşine; altul static, prin care substituim conştiinței acestor stări propria lor imagine, mai bine spus simbolul lor intelectual. Atunci, în loc de a le produce, le imaginăm. Atâta că în primul caz va trebui să adăugăm imaginii stărilor psihice indicarea intensității lor, deoarece ele nu mai acționează asupra persoanei la care apar, iar aceasta nu mai are ocazia de a le încerca forța simțindu-le. Dar chiar şi această indicație va avea necesarmente un caracter cantitativ: de exemplu, vom constata că un anumit sentiment are mai multă putere decât un altul, că trebuie să ținem mai mult seama de el, şi că a jucat un rol mai mare; şi cum am şti acest lucru dacă n-am cunoaşte dinainte istoria ulterioară a persoanei de care no ocupăm, şi actele la care a ajuns această multiplicitate de stări sau de înclinații? Astfel, pentru ca Paul să-şi reprezinte în mod adecvat starea lui Pierre într-o clipă oarecare a istoriei sale, din

două una: fie că, asemenea unui romancier care ştie încotro îşi duce personajele, Paul cunoaşte deja actul final al lui Pierre şi poate să lege, întocmai ca în cazul stărilor succesive prin care va trece Pierre, indicarea valorii acestora cu întregul istoriei; — fie că acceptă să treacă el însuşi prin acele stări diverse, dar în realitate, nu în imaginație.

Prima ipoteză trebuie înlăturată, deoarece e vorba de a şti tocmai dacă, antecedentele fiindu-ne date, Paul va putea prevedea actul final. Iată-ne, aşadar, siliți să ne modificăm profund ideea pe care ne-am făcut-o despre Paul: acesta nu e, cum am crezut inițial, un spectator a cărui privire sondează viitorul, ci un actor care joacă cu anticipație rolul lui Pierre: și mai trebuie observat faptul că nu putem omite nici un detaliu din acest rol, căci într-o istorie chiar şi cele mai mărunte evenimente îşi au importanța lor, iar dacă am presupune că nu au deloc, nu le putem socoti nesemnificative decât în raport cu actul final, care, prin ipoteză, nu e dat. Nu avem nici dreptul de a scurta — fie şi doar cu o secundă — diferitele stări de conştiință prin care va trece Paul înaintea lui Pierre: căci efectele aceluiaşi sentiment, bunăoară, se adaugă înmulțindu-se şi se întăresc în toate clipele duratei, iar suma acestor efecte n-ar putea fi evaluată dintr-o dată decât dacă arn cunoaşte importanța sentimentului în ansamblu față de actul final, care rămâne în umbră.

Dar dacă Pierre şi Paul au încercat aceleaşi sentimente în aceeaşi ordine, dacă sufletele lor au aceeaşi istorie, cum le veți distinge pe unul de celălalt? Oare prin trupul în care sunt găzduite? Şi în acest caz s-ar deosebi prin ceva, neâncetat, deoarece nu şi-ar reprezenta acelaşi trup în nici o clipă a istoriei lor. Sau poate prin locul pe care-1 ocupă în durată? Dar atunci n-ar mai asista la aceleaşi evenimente: or, prin ipoteză, având aceeaşi experiență, ele au acelaşi trecut şi acelaşi prezent. Acum însă trebuie să ne resemnăm: Pierre şi Paul sunt una şi aceeaşi persoană, pe care o numim Pierre când acționează şi Paul când îi recapitulăm istoria. Pe măsură ce completam suma condițiilor care, o dată cunoscute, ne-ar fi îngăduit să prezicem acțiunea viitoare a lui Pierre, eram tot mai aproape de existența acestui personaj şi tindeam tot mai mult să i-o retrăim în cele mai mici amănunte, ajungând astfel în clipa precisă în care, acțiunea fiind pe punctul de a se săvârşi, nu mai putea fi vorba de a o prevedea, ci de a acționa pur şi simplu. Şi aici, orice încercare de reconstituire a unui act emanând chiar din voință ne duce la pura constatare a faptului împlinit.

Întrebarea „Actul putea sau nu putea fi prevăzut, având în vedere ansamblul complet al antecedentelor sale?" e prin urmare lipsită de sens. Căci există două modalități de a asimila aceste antecedente, una dinamică şi alta statică. În primul caz, vom ajunge, grație unor treceri imperceptibile, să coincidem cu persoana pe care o avem în vedere, să traversăm aceeaşi serie de stări şi să ajungem astfel chiar în momentul în care actul se împlineşte, deci nu mai poate fi vorba de a-l prevedea.

Într-al doilea caz, presupunem actul final tocmai prin aceea că, pe lângă indicarea stărilor, dăm expresie şi aprecierii cantitativă a importanței lor. Şi aici, unii sunt aduşi în situația de a constata pur şi simplu că actul nu s-a împlinit încă în clipa în care e gata să se împlinească, iar alții că, o dată împlinit, e împlinit pentru totdeauna. Din această discuție, problema libertății iese neatinsă, ca şi din cea dinainte.

Aprofundând şi mai mult această dublă argumentare, vom regăsi, chiar la rădăcina ei, cele două iluzii fundamentale ale conştiinței reflexive. Prima constă în a vedea în intensitate o proprietate matematică a faptelor psihologice, şi nu, cum spuneam la începutul acestei încercări, calitatea specială şi nuanța proprie a acestor diverse stări. Cea de-a doua constă în a înlocui realitatea concretă şi progresul dinamic perceput de conştiință prin simbolul material al acestui progres o dată ajuns la capătul lui, adică al faptului împlinit adăugat sumei antecedentelor sale. Desigur, o dată consumat actul final, le pot atribui tuturor antecedentelor valoarea lor proprie şi să-mi reprezint sub forma unui conflict sau a unei compuneri de forțe jocul combinat al acestor elemente diferite. Dar a ne întreba dacă, cunoscând antecedentele, ca şi valoarea lor, putem prezice actul final înseamnă a comite un cerc vicios, a uita că, împreună cu valoarea antecedentelor, ne dăm şi acțiunea finală, pe care trebuie să o prevedem, şi mai înseamnă a presupune în mod eronat că imaginea simbolică prin care ne reprezentăm operația săvârşită a fost desemnată tocmai de operația în cauză, în cursul progresului ei, ca pe un aparat de înregistrare.

Am putea vedea, de altfel, că aceste două iluzii implică, la rândul lor, o a treia, şi că problema de a şti dacă actul putea fi prevăzut sau nu se reduce întotdeauna la aceasta: timpul e tot una cu spațiul? Am început prin a juxtapune într-un spațiu ideal stările de conştiință ce s-au succedat în sufletul lui Pierre şi vom percepe viața acestui personaj ca pe o traiectorie MOXY desenată de un corp M în mişcare în spațiu.

Apoi ştergem în gând partea OXY a acestei curbe şi ne întrebăm dacă, cunoscându-1 pe MO, am fi putut determina dinainte curba OX pe care mobilul o descria începând cu punctul O.

Iată problema pe care ne-o formulam când făceam să intervină un filosof Paul, predecesorul lui Pierre, pe oare-1 puneam să-şi reprezinte în imaginație condițiile în care avea să acționeze Pierre. Aceste condiții le-am materializat astfel: am făcut din timpul viitor un drum deja trasat pe un câmp, drum pe care-1 putem contempla din vârful muntelui fără a-1 fi parcurs vreodată, sau fără a trebui să-l parcurgem vreodată. Dar ne-am dat seama fără prea mare întârziere că nu e de ajuns să cunoaştem partea MO a curbei, cu condiția totuşi să nu ni se indice poziția punctelor de pe această linie, nu numai a unora față de altele, ci şi față de punctele liniei MOXY în întregimea ei; ceea ce ar însemna că ne oferim dinainte elementele pe care e vorba să le determinăm.

Astfel, ne-am modificat ipoteza; am înțeles că timpul nu trebuie văzut, ci trăit; am conchis din aceasta că dacă cunoaşterea de către noi a liniei MO nu ar fi un fapt suficient, e din cauză că o priveam din exterior, în loc să ne confundăm cu punctul M care descrie nu numai MO, ci şi întreaga curbă, şi să adoptăm mişcarea lui. L-am făcut aşadar pe Paul să coincidă cu Pierre, şi, evident, Paul a trasat în spațiu linia MOXY, deoarece Pierre descrie această linie prin ipoteză. Dar în acest fel nu mai dovedim că Paul a prevăzut acțiunea lui Pierre; constatăm doar că Pierre a acționat cum a acționat pentru că Paul a devenit Pierre.

E adevărat că mai apoi ne întoarcem, fără a ne da seama, la prima ipoteză, întrucât confundăm ncâncetat linia MOXY, care se trasează, cu linia MOXY, trasată, adică timpul cu spațiul. După ce l-am identificat pe Paul cu Pierre pentru nevoile demonstrației, îl reaşezăm pe Paul în vechiul său post de observație, iar în această situație el vede linia MOXY completă, lucru care nu e de mirare, fiindcă tocmai a completat-o.

Ceea ce face confuzia firească, ba chiar inevitabilă, e faptul că ştiința pare să dea exemple indiscutabile de prevedere a viitorului. Nu determinăm noi oare cu anticipație întâlnirile aştrilor, eclipsele de soare şi de lună şi cea mai mare parte a fenomenelor astronomice? Şi în acest caz inteligența omului nu îmbrățişează, în clipa prezentă, o bucată cât dorim de mare a duratei ce va să vină? Toată lumea recunoaşte acest lucru dar o previziune de acest gen nu are nici cea mai mică asemănare cu cea a unui act voluntar. Ba chiar, după cum vom vedea, motivele ce fac posibilă prevederea unui fenomen astronomic sunt tocmai

acelea care ne împiedică să determinăm de dinainte un fapt ce emană din activitatea liberă. Aceasta deoarece viitorul universului material, deşi e contemporan cu viitorul ființei conştiente, nu are nici o analogie cu acesta.

Pentru a putea atinge cu degetul această diferență capitală, să presupunem o clipă că un geniu răutăcios, mai puternic chiar decât geniul înşelăciunii al lui Descartes[84], ar dispune ca toate mişcările din lume să fie de două ori mai rapide. Nimic nu s-ar schimba în fenomenele astronomice, sau cel puțin în ecuațiile ce ne îngăduie să le prevedem, căci în aceste ecuații simbolul ***t*** nu desemnează durată, ci raportul a două durate, un anumit număr de unități de timp sau, în sfârşit, în ultimă analiză, un anumit număr de simultaneități; aceste simultaneități şi coincidențe s-ar produce tot în număr egal: doar intervalele ce le despart ar scădea, dar aceste intervale nu intră cu nimic în calcule. Or, aceste intervale sunt tocmai durata trăită, percepută de conştiință: tocmai de aceea, conştiința ne-ar înştiința de îndată despre scurtarea zilei, dacă ar dura mai puțin între răsăritul şi apusul soarelui. Desigur, ea n-ar putea măsura această scurtare a zilei, şi poate că nici nu ar percepe-o imediat sub aspectul unei schimbări de cantitate; dar ar constata, într-o formă sau alta, o scădere în îmbogățirea cotidiană a ființei şi o modificare în progresul pe care ea-1 realizează de obicei de la răsăritul soarelui la asfințit.

Or, atunci când astronomul prezice o eclipsă de lună, bunăoară, el nu are decât să exercite în felul său puterea pe care i-am atribuit-o geniului nostru răutăcios: îi dă ordin timpului să meargă de zece, de o sută, de o mie de ori mai repede, şi are acest drept, deoarece în acest fel schimbă doar natura intervalelor conştiente, iar aceste intervale, prin ipoteză, nu intră în calculele sale. De aceea, va putea îngrămădi, într-o durată psihologică de câteva secunde, mai mulți ani sau mai multe veacuri de timp astronomic: iată operația pe care o face când desenează dinainte traiectoria unui corp ceresc sau când o reprezintă printr-o ecuație. La drept vorbind, se limitează la stabilirea unei serii de rapoarte de poziție între acest corp şi alte corpuri date, o serie de simultaneități şi de coincidențe, o serie de relații numerice; cât

---

[84] Le malle genie (fr.): apare în Meditațiile metafizice ale lui Descartes, publicate în latină (1641), apoi în traducere franceză (1647). E un personaj inventat, mai degrabă o ipoteză de lucru ce vrea să arate primejdia îndepărtării de adevăr şi ispitele prejudecăților. Simetric îndoielii metodice, micul geniu al erorii introduce însă îndoiala asupra evidențelor (pervertind voința celui aflat în căutarea adevărului), nu asupra raționamentelor probabile.

despre durata propriu-zisă, ea rămâne în afara calculului şi n-ar putea fi percepută decât de o conştiință capabilă nu numai să asiste la aceste simultaneități succesive, ci şi să trăiască intervalele lor. Am putea admite chiar şi faptul că această conştiință ar putea trăi o viață destul de lentă, de leneşă, pentru a cuprinde întreaga traiectorie a corpului ceresc într-o aper-cepție unică, cum ni se întâmplă atunci când vedem desenân-du-se, sub forma unei linii de foc, pozițiile succesive ale unei stele căzătoare. În acest fel, conştiința s-ar găsi realmente în condițiile în care astronomul se aşază în închipuirea lui: ar vedea în prezent ceea ce astronomul vede în viitor. La drept vorbind, dacă acesta prevede un fenomen viitor, e cu condiția de a face din el, până la un anumit punct, un fenomen prezent, sau cel puțin de a reduce enorm intervalul ce ne desparte de el. Pe scurt, timpul despre care se vorbeşte în astronomia e un număr, iar natura unităților acestui număr nu poate fi specificată în calcule: le putem aşadar presupune cât dorim de mici, cu condiția ca aceeaşi ipoteză să acopere întreaga serie a operațiilor şi ca raporturile succesive de poziție în spațiu să fie astfel păstrate. Atunci, vom asista, în imaginație, la fenomenul pe care vrem să-l prevedem: vom şti în ce punct anume al spațiului şi după oițe unități de timp se va produce el; va fi de ajuns ca mai apoi să le restituim acestor unități natura lor psihică, pentru a proiecta evenimentul în viitor şi pentru a spune că l-am prevăzut, când de fapt l-am văzut.

Dar aceste unități de timp ce constituie durata trăită şi de care astronomul poate să dispună cum doreşte, deoarece ştiința nu are nici o putere asupra lor, sunt tocmai lucrul care-1 interesează pe psiholog, psihologia referindu-se la intervalele înseşi, şi nu la extremitățile lor. Desigur, conştiința pură nu percepe timpul sub forma unei sume de unități de durată; lăsată în voia ei, ea nu are nici un mijloc, ba chiar nici un motiv de a măsura timpul; dar un sentiment care ar dura, bunăoară, de două ori mai puține zile, n-ar mai fi pentru ea acelaşi sentiment; acestei stări de conştiință i-ar lipsi o mulțime de impresii care au îmbogățit-o şi i-au modificat natura. E adevărat că, atunci când îi impunem sentimentului în cauză un anumit nume, când îl tratăm că pa un lucru, credem că-i putem scădea durata la jumătate, de exemplu, şi tot la jumătate durată a ceea ce rămâne din el; e ca şi cum am avea de-a face cu aceeaşi existență, la scară redusă. Uităm însă că stările de conştiință sunt înaintări progresive şi nu lucruri, că desemnându-le pe fiecare dintre ele printr-un singur cuvânt, o

facem pentru comoditatea exprimării; că sunt vii şi că, trăind, se schimbă ncâncetat; că, prin urmare, nu putem scoate din ele nici o clipă fără a le sărăci de vreo impresie, modificându-le astfel calitatea. Înțeleg foarte bine că se poate percepe dintr-o dată sau în foarte puțin timp orbita unei planete, pentru că pozițiile ei succesive sau rezultatele mişcării ei sunt singurul lucru ce are importanță, şi nu durata intervalelor egale ce le despart. Când e vorba însă de un sentiment, nu există rezultat precis, în afara faptului poate de a fi simțit; iar pentru a evalua adecvat acest rezultat ar trebui ca cineva să fi trecut prin toate fazele sentimentului şi să fi ocupat aceeaşi durată. Chiar dacă acest sentiment s-a tradus în cele din urmă prin vreun demers de nalturtă determinată, comparabil poziției unei planete în spațiu, cunoaşterea acestui act nu-mi va servi câtuşi de puțin în aprecierea influenței sentimentului asupra ansamblului unei istorii, şi tocmai această influență trebuie cunoscută. În realitate, orice previziune e o viziune, şi această viziune are loc când putem reduce tot mai mult un interval de timp viitor păstrând raporturile părților lui, cum se în-tâmplă în prevederile astronomice. Dar ce înseamnă a reduce un interval de timp dacă nu a goli sau a sărăci stările de conştiință ce se succed în el? Iar însăşi posibilitatea de a vedea în mai mic o perioadă astronomică nu implică oare imposibilitatea de a modifica în acelaşi mod o serie psihologică, deoarece numai luând această serie psihologică ca pe o fază invariabilă vom putea face să varieze arbitrar, în ce priveşte unitatea de durată, o perioadă astronomică?

Aşadar, când ne întrebăm dacă o acțiune viitoare poate fi prevăzută, identificăm inconştient timpul ştiințelor exacte, care se reduce la un număr, cu durata reală, a cărei aparentă cantitate e în fapt o calitate, şi pe care n-o putem scurta cu nici o clipă fără a modifica natura faptelor care o umplu. Şi ceea ce, fără îndoială uşurează această identificare, e faptul că, într-o mulțime de situații, avem dreptul să operăm asupra duratei reale ca asupra timpului astronomic. Astfel, când rememorăm trecutul, adică o serie de fapte împlinite, îl scurtăm mereu, fără a altera, au toate acestea, natura evenimentului care ne interesează, pentru că deja îl cunoaştem; şi ajuns la capătul *progresului* care e însăşi existența lui, faptul psihologic devine un *lucru,* pe care-1 putem reprezenta dintr-o dată. Ne aflăm prin urmare în situația astronomului când îmbrățişează într-o singură apercepție orbita pe care o planetă o va parcurge în mai mulți ani. Previziunea astronomică trebuie asimilată, într-adevăr, amintirii unui fapt de

conştiință trecut, şi nu cunoaşterii anticipate a unui fapt de conştiință viitor. Dar când e vorba de a determina un fapt de conştiință viitor, oricât de puțin profund ar fi, trebuie avute în vedere antecedentele nu la modul static, că lucruri, ci în stare dinamică, ca un progres, deoarece numai influența lor contează: iar această influență e tocmai durata lor. De aceea, nu se poate pune problema scurtării duratei viitoare pentru a ne putea reprezenta dinainte fragmentele ei; ea nu poate fi decât trăită, pe măsură ce se desfăşoară. Pe scurt, în zona faptelor psihologice profunde nu există diferență sesizabilă între a prevedea, a vedea şi a acționa.

Determinstului nu-i va mai rămâne decât o soluție. El va renunța să invoce posibilitatea de a prevedea chiar de acum un anumit act sau o stare de conştiință viitoare, dar va afirma că orice act e determinat de antecedentele lui psihice, cu alte cuvinte că faptele de conştiință se supun unor legi precum fenomenele naturii. Această argumentare constă de fapt în aceea că nu intrăm în amănuntele faptelor psihologice concrete tocmai din teamă instinctivă că ne vom trezi în fața unor fenomene ce desfid orice reprezentare simbolică, prin urmare orice prevedere. Natura proprie a acestor fenomene va fi aşadar lăsată în umbră, dar vom afirma că, în calitatea lor de fenomene, ele rămân supuse legii cauzalității. Or, această lege pretinde ca orice fenomen să fie determinat de propriile-i condiții, altfel spus ca aceleaşi cauze să producă aceleaşi efecte. Va trebui deci sau că actul să fie legat indisolubil de antecedentele sale psihice, sau că principiul cauzalității să comporte o inexplicabilă excepție.

Această ultimă formă a argumentației deterministe diferă mai puțin decât am putea crede de cele pe care le-am examinat mai sus. A spune că aceleaşi cauze interne produc aceleaşi efecte înseamnă a presupune că aceeaşi cauză se poate prezenta în mai multe rânduri pe scena conştiinței. Or, concepția noastră despre durată tinde să afirme eterogenitatea radicală a faptelor psihologice profunde şi imposibilitatea ca două dintre ele să se asemene cu adevărat, deoarece constituie două momente diferite ale unei istorii. În vreme ce obiectul extern nu poartă semnul timpului scurs, fizicianul putând astfel să se afle oricând în fața unor condiții elementare identice, în ciuda diversității momentelor, durata e pentru conştiință un lucru real, aceasta păstrându-i urma; în această situație nu se poate vorbi de condiții identice, deoarece acelaşi moment nu poate apare de două ori. Vom invoca zadarnic faptul că, dacă nu ar exista două

stări sufleteşti adânci care se aseamănă, analiza ar desluşi în sânul stărilor diferite elemente stabile, susceptibile de a putea fi comparate între ele.

Ar însemna că am uitat că elementele psihologice, chiar şi cele mai simple, îşi au personalitatea şi viața proprie, oricât de puțin adânci ar fi; ele se află permanent în devenire, şi un acelaşi sentiment e mereu nou, prin însuşi faptul că se repetă. Nici măcar nu avem dreptul să-i păstrăm vechiul nume, şi o putem face doar pentru că el corespunde aceleiaşi cauze externe sau se exprimă în exterior prin semne analoage: am comite aşadar o adevărată petiție de principiu dacă am deduce din pretinsa similititudine a două stări că o aceeaşi cauză produce acelaşi efect.

Pe scurt, dacă relația cauzală mai există în lumea faptelor interne, ce nu poate fi asemănată nicicum cu ceea ce numim cauzalitate în natură. Pentru fizician, aceeaşi cauză produce întotdeauna acelaşi efect; pentru un psiholog ce nu se lasă rătăcit de analogii înşelătoare, o cauză internă profundă îşi dezvoltă efectul o dată, dar nu-1 va mai produce niciodată. Iar dacă pretindem că acest efect era indisolubil legat de acea cauză, o asemenea afirmație va însemna fie că — antecedentele fiind date — s-ar fi putut prevedea acțiunea viitoare, fie că, o dată acțiunea împlinită, orice altă acțiune apare ca imposibilă în condițiile date. Dar, am văzut că aceste două afirmații sunt în egală măsură lipsite de sens şi că implică şi ele o concepție vicioasă despre durată.

Cu toate acestea, nu pare inutil să ne oprim asupra ultimei forme a argumentației deterministe, fie şi numai pentru a lămuri, din punctul nostru de vedere, sensul celor două cuvinte: determinare şi cauzalitate.

Invocăm în zadar faptul că nu poate fi vorba nici de a prezice o acțiune viitoare la modul unui fenomen astronomic, şi nici de a afirma, o dată acțiunea săvârşită, că orice altă acțiune ar fi fost imposibilă în condițiile date. În zadar adăugăm că fie şi în forma „aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte", principiul determinării universale îşi pierde din semnificație pentru lumea internă a faptelor de conştiință. Deterministul va ceda, poate, în fața argumentației noastre în fiecare dintre cele trei puncte. În particular va recunoaşte că în lumea psihologică nu se poate atribui nici unul dintre aceste trei sensuri cuvântului determinare, va eşua desigur încercând să găsească un al patrulea, dar, cu toate acestea, nu va înceta să repete că actul e

indisolubil legat de antecedentele sale. Ne aflăm deci în fața unei iluzii atât de profunde şi a unei prejudecăți atât de tenace încât nu le putem veni de hac fără a le combate în însuşi principiul lor, cel al cauzalității. Analizând conceptul de cauză, vom arăta echivocul pe care îl conține, şi deşi nu vom defini libertatea, vom depăşi poate ideea pur negativă pe care ne-am făcut-o până acum despre ea.

Percepem fenomene fizice, şi aceste fenomene sunt supuse unor legi.

Aceasta înseamnă:

(1) că fenomenele *a, b,* c, *d,* percepute anterior, sunt susceptibile de a se produce din nou în aceeaşi formă;

(2) că un anumit fenomen P, care a apărut doar în urma condițiilor *a, b, c, d,* se va produce iarăşi de îndată ce aceste condiții vor fi date din nou.

Dacă principiul cauzalității nu ar însemna nimic altceva, cum pretind empirişti, am accepta imediat, împreună cu aceşti filosofi, că principiul îşi are izvorul în experiență; dar el nu ar dovedi nimic împotriva libertății noastre. Căci ar fi limpede că anumite antecedente determinate fac să apară o consecință determinată *pretutindeni* unde experiența ne aduce în față această regularitate; dar chestiunea e tocmai de a şti dacă o întâlnim şi în domeniul conştiinței: iată întreaga problemă a libertății. Acceptăm, pentru moment, că principiul cauzalității rezumă doar succesiunile uniforme şi necondiționate observate în trecut: cu ce drept însă îl aplicați faptelor de conştiință profunde, în care n-am desluşit încă nici o succesiune regulată, deoarece nu avem puterea de a le prevedea? Şi cum vă puteți baza pe acest principiu pentru a stabili determinismul faptelor interne, de vreme ce, pentru voi, determinismul faptelor observate e unica întemeiere a principiului însuşi? La drept vorbind, atunci când empirişti promovează principiul cauzalității împotriva libertății umane, folosesc cuvântul cauză într-o accepție nouă, care de altfel e cea a bunului simț.

A constata succesiunea regulată a două fenomene înseamnă, într-adevăr, a recunoaşte că, primul fiind dat, îl vedem deja şi pe celălalt. Dar această legătură cu totul subiectivă a două reprezentări nu-i e suficientă bunului simț. El are impresia că, dacă ideea celui de-al doilea fenomen e deja implicată în idaea primului, trebuie ca al doilea să existe şi el obiectiv, într-o formă sau alta, în sânul celui dinții. Iar bunul simț avea să ajungă la această concluzie deoarece distincția precisă între o legătură

obiectivă a fenomenelor şi o asociere subiectivă a ideilor despre ele presupune deja un nivel de cultură filosofică destul de ridicat. Se va trece aşadar pe nesimțite de la primul sens la al doilea, iar relația cauzală va fi reprezentată ca un fel de preformare a fenomenului viitor în condițiile prezente.

Or, această preformare poate fi înțeleasă în două sensuri foarte diferite; şi tocmai aici începe echivocul.

Într-adevăr, matematicile ne oferă imaginea unei preformări de acest fel. Mişcarea prin care trasăm o circumferință într-un plan dă naştere tuturor proprietăților figurii desenate: în acest sens un număr nedefinit de teoreme preexistă în definiție, deşi ele se vor desfăşura în durată pentru matematicianul care le va deduce. E adevărat că, în acest caz, ne aflăm în domeniul cantității pure şi că, proprietățile geometrice putând fi puse în formă de egalități, înțelegem foarte uşor faptul că o primă ecuație, ce exprimă proprietatea fundamentală a figurii, se transformă într-o mulțime nedefinită de ecuații noi, conținute virtual, toate, în prima. Dimpotrivă, fenomenele fizice care se succed şi sunt percepute de simțurile noastre se disting prin calitate nu mai puțin decât prin cantitate, încât ne-ar fi destul de greu să le demarăm mai întâi echivalente unele celorlalte. Dar tocmai pentru că simțurile noastre le percep, nimic nu ne împiedică să atribuim diferențele lor calitative impresiei pe care o fac asupra noastră şi să presupunem, în spatele eterogenității senzațiilor noastre, un univers fizic omogen. Pe scurt, vom despuia materia de calitățile concrete în care o îmbracă simțurile noastre, culoare, căldură, rezistență, greutate, şi ne vom regăsi în prezența întinderii omogene, a spațiului fără corpuri. Şi astfel, nu va mai rămâne altă soluție de ales decât decuparea figurilor în spațiu, punerea lor în mişcare după legi formulate matematic şi explicarea calităților aparente ale materiei prin forma, poziția şi mişcarea acestor figuri geometrice.

Or, poziția e dată de un sistem de mărimi fixe, iar mişcarea se exprimă printr-o lege, adică printr-o relație constantă între mărimi variabile; forma însă e o imagine, şi oricât am presupune-o de subtilă şi de transparentă, constituie, în măsura în care imaginația are percepția ei vizuală, o calitate curentă, prin urmare ireductibilă a materiei. Aşadar, va trebui să lăsăm deoparte această imagine şi să-i substituim formula abstractă a mişcării ce dă naştere figurii. Închipui-ți-vă nişte relații algebrice ce se îmbină unele cu altele, se obiectivează tocmai prin această amestecare şi produc, doar grație complexității lor, realitatea

concretă, vizibilă şi tangibilă — nu veți face astfel decât să enunțați consecințele principiului de cauzalitate, înțeles în sensul unei preformări actuale a viitorului în sânul prezentului. Savanții timpului nostru nu par a fi împins abstracția atât de departe, în afară, poate, de sir William Thomson. Acest fizician ingenios şi profund presupune că spațiul e umplut cu un fluid omogen, ce nu poate fi comprimat, în care se mişcă nişte vârtejuri care în acest fel dau naştere proprietăților materiei: aceste vârtejuri sunt elementele constitutive ale corpurilor; atomul devine astfel mişcare, iar fenomenele fizice se reduc la mişcări regulate ce au loc într-un fluid ce nu poate fi comprimat.

Or, dacă observăm că acest fluid e de o perfectă omogenitate şi că nu există între părțile lui nici spații goale care să le despartă şi nici vreo diferență oarecare ce ne-ar îngădui să le distingem, vom vedea că orice mişcare ce are loc în el echivalează de fapt cu mobilitatea absolută, deoarece înaintea mişcării, în timpul ei şi după ce ea s-a terminat, nimic nu se schimbă şi nimic nu e schimbat în ansamblu. Mişcarea de care vorbim aici nu e prin urmare una care se produce, ci una gândită; e un raport între alte raporturi. Acceptăm, poate fără să ne dăm seama, că mişcarea e un fapt de conştiință, că în spațiu există doar simultaneități, şi găsim mijloacele de a calcula aceste raporturi de simultaneitate pentru un moment oarecare al duratei. Mecanismul n-a fost împins nicăieri mai departe decât în acest sistem, deoarece însăşi forma elementelor ultime ale materiei e redusă, aici, la un gen al mişcării. Dar şi fizica carteziană se putea interpreta într-un sens analog; căci dacă materia se reduce, cum spune Descartes, la o întindere omogenă, mişcările părților acestei întinderi pot fi concepute grație legii abstracte care le guvernează sau unei ecuații algebrice între mărimi variabile, dar nu pot fi reprezentate sub forma concretă a unor imagini. Şi am putea dovedi fără nici o greutate că, cu cât progresul explicațiilor mecanice ne îngăduie să dezvoltăm această concepție a cauzalității şi, prin urmare, să uşurăm atomul de povara proprietăților sale sensibile, cu atât existența concretă a fenomenelor din natură tinde să se risipească într-un fum algebric.

Privit în acest fel, raportul de cauzalitate e un raport necesar în sensul că se va apropia nedefinit de raportul de identitate, asemenea unei curbe de asimptota ei. Principiul de identitate e legea absolută a conştiinței noastre; el afirmă că tot ce e gândit e gândit în clipa în care cineva gândeşte acel lucru; şi ceea ce face

necesitatea absolută a acestui principiu e faptul că nu leagă viitorul de prezent, ci doar prezentul de prezent; el exprimă încrederea de nezdruncinat pe care conştiința o încearcă față de ea însăşi atâta vreme cât, credincioasă rolului ei, se mulțumeşte să constate starea actuală aparentă a sufletului. Dar principiul cauzalității, în măsura în care ar lega viitorul de prezent, nu ar putea lua niciodată forma unui principiu necesar; căci momentele succesive ale timpului real nu sunt solidare unele cu altele, şi nici un efort logic nu va reuşi să dovedească că lucrurile care au existat vor mai exista sau vor continua să ființeze, şi că aceleaşi antecedente vor determina mereu consecințe identice.

Descartes a înțeles acest lucru atât de bine încât a atribuit regularitatea lumii fizice şi continuarea aceloraşi efecte harului mereu reânnoit al Providenței: el a construit un fel de fizică instantanee, aplicabilă la un Univers a cărui durată ar încape toată, în clipa prezentă. Iar Spinoza a arătat că seria fenomenelor, care pentru noi ia forma unei succesiuni în timp, e echivalentă, în absolut, unității divine: în acest fel, el a presupus, pe de o parte, că raportul de cauzalitate aparentă dintre fenomene se reduce la un raport de identitate în absolut, şi pe de altă parte că durată nedefinită a lucrurilor încape, toată, într-o clipă unică, care e veşnicia.

Pe scurt, dacă vom aprofunda fizica carteziană, metafizica spinozistă sau teoriile ştiințifice ale timpului nostru, vom regăsi în toate preocuparea identică de a stabili un ra- j port de necesitate logică între cauză şi efect, şi vom vedea că această preocupare se exprimă printr-o tendință de a transforma în raporturi de inerentă raporturile de succesiune, de a anula acțiunea duratei şi de a înlocui cauzalitatea aparentă printr-o identitate fundamentală.

Or, dacă dezvoltarea noțiunii de cauzalitate, privită în sensul de legătură necesară, conduce la concepția spinozistă sau carteziană despre natură, orice raport de determinare necesară stabilit între fenomene succesive trebuie să provină, invers, din faptul că în spatele acestor fenomene eterogene percepem într-o formă confuză un mecanism matematic. Nu pretindem că bunul simț ar avea intuiția teoriilor cinetice ale materiei, şi poate încă mai puțin a unui mecanism de felul celui spinozist; vom vedea însă că, cu cât efectul pare a fi legat de cauză în mod mai necesar, cu atât tindem să-l aşezăm chiar în cauză în felul în care punem, în matematici, consecința în principiu, eliminând astfel acțiunea duratei. Nu e nimic de mirare în faptul că, sub influența aceloraşi

condiții externe astăzi nu mă comport ca ieri, deoarece mă schimb, durez. Lucrurile însă, privite în afara percepției noastre, nu par a dura; şi cu cât adâncim această idee, cu atât ne pare mai absurd să presupunem că o aceeaşi cauză nu produce acelaşi efect pe care-1 producea ieri. Simțim, e adevărat, că dacă lucrurile nu durează ca şi noi, trebuie ca în ele să existe vreo rațiune greu de pătruns care face că fenomenele să dea impresia că se succed şi nu că se desfăşoară toate deodată. Şi tocmai de aceea, noțiunea de cauzalitate, deşi se apropie nedefinit de cea de identitate, nu ne va pare niciodată a coincide cu ultima, exceptând situația în care am percepe clar ideea imui mecanism matematic, sau în care o metafizică subtilă ar pune capăt unor scrupule destul de îndreptățite în legătură cu aceasta. Nu e mai puțin evident că credința noastră în determinarea necesară a fenomenelor unele prin altele se consolidează pe măsură ce socotim durata ca pe o formă mai subiectivă a conştiinței. Cu alte cuvinte, cu cât tindem să instituim relația cauzală ca pe un raport de determinare necesară, cu atât afirmăm mai apăsat că lucrurile nu durează ca şi noi. Ceea ce înseamnă că, pe măsură ce întărim principiul cauzalității, accentuăm diferența ce desparte o serie psihologică de o serie fizică. De unde rezultă, oricât ne-ar părea de paradoxală această opinie, că presupunerea unui raport de inerentă matematică între fenomenele exterioare ar trebui să antreneze, ca pe o consecință firească sau cel puțin plauzibilă, credința în libertatea umană. Dar această ultimă consecință nu ne va preocupa pentru moment, deoarece acum încercăm doar să determinăm primul sens al cuvântului *cauzalitate,* şi credem că am demonstrat că preformarea viitorului în prezent se poate concepe foarte uşor în formă matematică, grație unei anumite concepții despre durată, care, deşi nu dă impresia, îi e destul de familiară bunului simț.

Dar mai există o preformare, de altfel mai apropiată de gândirea noastră, deoarece conştiința imediată ne dă imaginea ei. Într-adevăr, trecem prin stări de conştiință succesive, Şi deşi cea care urmează nu a fost cuprinsă în cea care precede, ne-am reprezentat mai mult sau mai puțin confuz ideea celei dinții. Realizarea acestei idei nu apărea de altfel că sigură, ci doar ca posibilă. Cu toate acestea, între idee şi acțiune s-au instalat stări intermediare cu greu perceptibile, al căror ansamblu ia pentru noi acea formă *sui generis* pe care o numim sentiment al efortului. Iar de la idee la efort şi de la efort la act, progresul a fost atât de continuu încât ne-ar fi imposibil să spunem unde se

încheie ideea şi efortul, şi unde începe actul.

Se poate aşadar înțelege că într-un anume sens putem spune că viitorul era preformat în prezent; dar va trebui să adăugăm că această preformare e absolut imperfectă, deoarece acțiunea viitoare despre care avem o idee prezentă e concepută ca realizabilă dar nu ca realizată, şi deoarece, chiar atunci când schițăm efortul trebuincios pentru a o îndeplini. Simțim că mai avem timp să ne oprim. Dacă prin urmare ne hotărâm să concepem relația cauzală în această a doua formă, putem afirma a *priori* că între cauză şi efect nu va mai exista un raport de determinare necesară, deoarece efectul nu va mai fi dat în cauză. El nu se va găsi în ea decât în starea de pur posibil, şi ca o reprezentare confuză, care nu va fi urmată de acțiunea corespunzătoare. Nu va trebui să ne mirăm de faptul că această aproximație mulțumeşte bunul simț, dacă ne gândim la uşurința cu care copiii şi popoarele primitive acceptă ideea unei naturi schimbătoare, în care capriciul joacă un rol nu mai puțin important decât necesitatea. Iar această reprezentare a cauzalității va fi mai accesibilă înțelegerii comune, deoarece nu cere nici un efort de abstracție, implicând doar o anumită analogie între lumea externă şi cea internă, între succesiunea fenomenelor obiective şi cea a faptelor de conştiință.

La drept vorbind, a doua concepție despre raportul dintre cauză şi efect e mai firească decât prima, prin aceea că răspunde cu promptitudine nevoii de reprezentare. Într-adevăr, n-am spus noi că atunci când căutăm fenomenul B în sânul fenomenului A care îl precede cu regularitate, o facem deoarece obişnuința de-a asocia cele două imagini sfârşeşte prin a ne da ideea celui de-al doilea fenomen ca fiind cuprinsă în ideea primului?

E firesc să împingem această obiectivare până la capăt şi să facem din fenomenul A însuşi o stare psihică în care fenomenul B ar fi conținut sub forma unei reprezentări confuze. Prin aceasta ne vom mulțumi de a presupune că legătura obiectivă dintre cele două fenomene; e asemănătoare asocierii subiective care ne-a sugerat ideea ei. Calitățile lucrurilor vor deveni astfel adevărate stări oarecum analoage stărilor eului; universului material îi vom atribui o personalitate vagă, împrăştiată în spațiu, care, fără a fi înzestrată cu o voință conştientă, trece de la o stare la alta, în virtutea unui impuls intern sau a unui efort.

Aşa stau lucrurile cu hilozoismul antic[85], ipoteză timidă şi chiar

[85] Hilozoism: curent de gândire în Grecia antică, care leagă in-disolubil viața şi materia ultima fiind

contradictorie, care îi păstra materiei întinderea, atribuindu-i totodată adevărate stări de conştiinţă, şi care desfăşura calităţile materiei de-a lungul întinderii, tratându-le în acelaşi timp ca pe nişte stări interne, adică simple. Cel ce-a înlăturat această contradicţie a fost Leibniz, care a arătat că, dacă privim succesiunea calităţilor sau a fenomenelor externe cum privim succesiunea propriilor noastre idei, trebuie să facem din aceste calităţi stări simple sau percepţii iar din materia care le suportă o monadă lipsită de întindere, analoagă sufletului. Şi astfel, stările succesive ale materiei nu vor mai putea fi percepute din afară mai mult decât propriile noastre stări psihice: va fi necesară introducerea ipotezei armoniei prestabilite, pentru a explica în ce fel toate aceste stări interne se reprezintă unele pe altele. Cu această a doua concepţie despre raportul de cauzalitate ajungem la Leibniz, după cum cu prima am ajuns la Spinoza. Şi într-o situaţie şi în cealaltă, nu facem decât să împingem la extrem, sau să formulăm cu mai multă exactitate, două idei timide şi confuze ale bunului simţ.

Aşadar, e evident că raportul de cauzalitate privit în cel de-al doilea mod nu antrenează determinarea efectului de către cauză, lucru demonstrat de istoria ideilor. Vedem că hilozoismul antic, care e prima dezvoltare a acestei concepţii despre cauzalitate, explica succesiunea regulată a cauzelor şi a efectelor printr-un adevărat *deux ex machina;* e vorba când de o necesitate exterioară lucrurilor şi planând deasupra lor, când de o Raţiune internă, folosind reguli destul de asemănătoare celor după care ne ghidăm conduită. Percepţiile monadei lui Leibniz nu se presupun nici ele cu mai mare necesitate una pe cealaltă; e nevoie ca Dumnezeu să le fi dispus, în ordine, dinainte.

Într-adevăr, determinismul lui Leibniz nu-şi are izvorul în concepţia despre monadă, ci în faptul că filosoful construieşte lumea umană cu monade. Negând orice influenţă mecanică a substanţelor unele asupra altora, a trebuit totuşi să explice în ce fel stările acestora îşi corespund. De unde, un determinism ce-şi are originea în necesitatea de a admite o armonie prestabilită şi câtuşi de puţin într-o concepţie dinamică despre raportul de cauzalitate. Dar să lăsăm aceste lucruri la o parte. Conştiinţa stă mărturie faptului că ideea abstractă de forţă e ideea unui efort nedeterminat, a unui efort care încă n-a ajuns la act şi în care

---

răspândită asemenea unui suflet al lumii. Urme de hilozoism apar la stoici, ca şi la Plotin, Cardan, Paracelsus, Spinoza.

actul nu există încă, decât ca idee. Cu alte cuvinte, concepția dinamică despre raportul de cauzalitate atribuie lucrurilor o durată absolut analoagă duratei noastre, de orice natură ar fi ea: o astfel de reprezentare a relației dintre cauză şi efect presupune că viitorul nu e solidar cu prezentul în lumea exterioară, decât pentru propria noastră conştiință.

Din această dublă analiză rezultă că principiul cauzalității cuprinde două concepții contradictorii despre durată, două imagini nu mai puțin incompatibile ale preformării viitorului în sânul prezentului. Uneori ne reprezentăm toate fenomenele, fizice sau fiziologice, ca durând în acelaşi mod, aşadar, într-al nostru; în acest caz viitorul nu va exista în prezent decât sub formă de idee, iar trecerea de la prezent la viitor va lua aspectul unui efort care nu ajunge întotdeauna la realizarea ideii concepute. Alteori, dimpotrivă, facem din durată forma proprie a stărilor de conştiință; atunci lucrurile nu mai durează ca şi noi, şi admitem, în ce le priveşte, o preexistentă matematică a viitorului în prezent. De altfel, fiecare din aceste ipoteze, luată separat, salvează libertatea umană; deoarece prima ar ajunge să instaleze contingența chiar şi în fenomenele naturii, iar a doua, atribuind determinarea necesară a fenomenelor fizice faptului că lucrurile nu durează ca şi noi, ne invită să facem din eul ce durează o forță liberă. Tocmai de aceea, orice concepție limpede despre cauzalitate în care cădem de acord cu noi înşine duce la ideea de libertate umană ca la o consecință firească. Din păcate, am contractat obiceiul de a privi principiul cauzalității concomitent în ambele sensuri, deoarece unul dintre ele ne măguleşte mai mult imaginația, iar celălalt înlesneşte raționamentul matematic. Uneori ne gândim îndeosebi la *succesiunea* regulată a fenomenelor fizice şi la acel gen de efort intern prin care cineva *devine* altcineva; alteori ne fixăm gândirea asupra regularității absolute a acestor fenomene, şi trecem prin etape imperceptibile de la ideea de regularitate ia cea de necesitate matematică, care exclude durata înțeleasă în primul mod. Şi nu vedem nici un inconvenient în a echilibra cele două imagini una prin cealaltă, şi în a o face să predomine pe una sau pe alta după cum suntem mai mult sau mai puțin preocupați de interesele ştiinței. Dar a aplica principiul cauzalității, în această formă echivocă, succesiunii faptelor de conştiință înseamnă a ne produce cu inima uşoară şi fără nici un motiv plauzibil greutăți de nerezolvat. Ideea de forță, care de fapt o exclude pe aceea de determinare necesară, a contractat, ca să spunem aşa, obiceiul de a se

amesteca cu ideea de necesitate tocmai din cauza utilizării principiului cauzalității în natură. Pe de o parte, nu cunoaştem forța decât prin mărturia conştiinței, iar conştiința nu afirmă şi nu înțelege determinarea absolută a actelor viitoare. Iată, prin urmare, tot ce ne-nvață experiența, iar dacă ne-am mărgini la experiență am spune că ne simțim liberi şi că percepem forța, îndreptățit sau nu, ca pe o spontaneitate liberă. Pe de altă parte, ideea de forță aplicată la natură, după ce a pătruns în aceasta alături de ideea de necesitate, se întoarce schimbată din călătorie. Ea revine impregnată cu ideea de necesitate. Iar în lumina rolului pe care i l-am atribuit în lumea exterioară, privim forța ca determinând într-un mod necesar efectele ce rezultă din ea. Şi aici iluzia conştiinței provine din faptul că ea consideră eul nu într-un mod direct, ci oarecum în refracție prin formele pe care ea le-a împrumutat percepției externe şi pe care aceasta din urmă nu i le înapoiază fără a-şi fi lăsat amprenta pe ele. A apărut un fel de compromis între ideea de forță şi cea de determinare necesară. Determinarea absolut mecanică a două fenomene exterioare unul de către celălalt îmbracă acum în ochii noştri aceeaşi formă cu raportul dinamic dintre forță şi actul ce emană din ea; în schimb, acest ultim raport ia aspectul unei derivări matematice, acțiunea umană rezultând în mod mecanic, în consecință necesar, din forța ce o produce. Că fuziunea a două idei diferite, aproape opuse, prezintă avantaje în fața bunului simț nu e un fapt îndoielnic, deoarece ne îngăduie să ne reprezentăm în acelaşi fel şi să desemnăm prin acelaşi cuvânt, pe de o parte, raportul dintre două momente ale propriei noastre existențe, Şi pe de alta, relația care leagă între ele momentele succesive ale lumii externe. Am văzut că dacă cele mai profunde stări de conştiință exclud multiplicitatea numerică, noi le descompunem cu toate acestea în părți exterioare unele altora; că dacă elementele duratei concrete se întrepătrund, durata ce se exprimă în întindere prezintă momente la fel de distincte precum corpurile diseminate în spațiu. E oare de mirare aşadar că între clipele existenței noastre, obiectivată, ca să spunem aşa, stabilim un raport analog cu relația obiectivă de cauzalitate şi că între ideea dinamică de efort liber şi conceptul matematic de determinare necesară are loc un schimb comparabil şi el unui fenomen de endosmoză?

Disocierea acestor două idei e un fapt împlinit în ştiințele naturii. Fizicianul va putea să vorbească de *forțe,* şi chiar să-şi reprezinte modul de acțiune în analogie cu efortul intern, dar nu va face să intervină niciodată această ipoteză într-o explicație

ştiinţifică. Chiar şi cei care, împreună cu Faraday[86], înlocuiesc atomii înzestraţi cu întindere prin puncte dinamice vor trata centrele şi liniile de forţă în mod matematic, fără să le pese de forţa în sine, privită ca activitate sau efort. E clar, prin urmare, că raportul de cauzalitate externă e pur matematic şi că nu seamănă deloc cu raportul dintre forţa psihică şi actul ce emană din ea.

A sosit momentul să adăugăm: raportul de cauzalitate internă e pur dinamic şi nu are nici o analogie cu raportul dintre două fenomene externe ce se condiţionează. Căci acestea, fiind susceptibile să se reproducă într-un spaţiu omogen, vor intra în alcătuirea unor legi în vreme ce faptele psihice profunde se prezintă în faţa conştiinţei o singură dată, şi nu mai reapar nieicând. O analiză atentă a fenomenului psihologic ne-a dus mai întâi la această concluzie; studiul noţiunilor de cauzalitate şi de durată privite în ele însele n-a făcut decât să o confirme.

Dar acum putem să ne formulăm concepţia despre libertate.

Numim libertate raportul dintre eul concret şi actul pe care el îl îndeplineşte. Acest raport e indefinisabil tocmai pentru că suntem liberi. Într-adevăr, putem analiza un lucru dar niciodată un progres. Putem descompune întinderea, dar nu şi durată. Sau, dacă suntem îndărătnici într-ale analizei, transformăm inconştient progresul în lucru şi durata în întindere. Prin simplul fapt că pretindem că descompunem timpul concret, desfăşurăm clipele acestuia în spaţiul omogen; în locul faptului pe cale să se împlinească, punem faptul împlinit, şi cum am început prin a imobiliza, ca să spunem aşa, activitatea eului, vedem cum spontaneitatea se preface în inerţie, iar libertatea în necesitate. Tocmai de aceea, orice definiţie a libertăţii va confirma determinismul.

Vom defini oare, atunci, actul liber spunând despre el, o dată săvârşit, că ar fi putut să nu aibă loc? Această aserţiune — ca şi aserţiunea contrară — implică însă ideea unei echivalenţe absolute între durata concretă şi simbolul ei spaţial; şi din clipa în care admitem această echivalenţă, ajungem la determinismul cel mai rigid, tocmai prin dezvoltarea formulei pe care am enunţat-o.

Sau vom defini actul liber ca „act ce nu poate fi prevăzut, chiar dacă-i cunoaştem dinainte toate condiţiile?" A concepe însă toate condiţiile ca date, înseamnă, în durata concretă, a te situa chiar

---

[86] Michael Faraday (1791—1867): fizician şi chimist englez. A elaborat lucrari despre electroliză şi magnetism, şi e descoperitorul inducţiei electromagnetice.

în clipa în care actul se săvârşeşte. Sau dacă nu, trebuie să admitem că materia duratei psihice poate fi reprezentată simbolic cu anticipație, ceea ce înseamnă, după cum am spus, că tratăm timpul ca pe un mediu omogen, şi că admitem echivalența absolută a duratei şi a simbolului ei, într-o formă nouă. Aprofundând a doua definiție a libertății, vom ajunge tot la determinism.

În sfârşit, vom defini oare actul liber spunând că nu e determinat cu necesitate de cauză lui? Dar aceasta înseamnă fie că cuvintele de mai sus îşi pierd orice fel de semnificație, fie că prin ele înțelegem că aceleaşi cauze interne nu provoacă întotdeauna aceleaşi efecte. Acceptăm aşadar că antecedentele psihice ale unui act liber sunt susceptibile să se reproducă din nou, că libertatea se desfăşoară într-o durată ale cărei momente se aseamănă, şi că timpul e un mediu omogen, precum spațiul. Şi astfel suntem readuşi la ideea echivalenței dintre durată şi simbolul ei spațial; iar dacă urmărim îndeaproape definiția pe care o vom fi dat-o libertății, vom vedea reapărând determinismul.

Rezumând, orice dorință de lămurire în ce priveşte libertatea revine, fără ca noi să bănuim, la întrebarea următoare:, Se poate oare reprezenta timpul în mod adecvat prin spațiu?" — La care vom răspunde: da, dacă e vorba de timpul scurs; nu, dacă e vorba de timpul care se scurge.

Or, actul liber are loc în timpul care se scurge, şi nu în timpul scurs. Aşadar, libertatea e un fapt, şi printre faptele pe care le putem constata nici unul nu e mai evident. Toate dificultățile problemei, ca şi problema însăşi, se ivesc din aceea că încercam să-i atribuim duratei aceleaşi calități ca şi întinderii să interpretăm o succesiune printr-o simultaneitate şi să exprimăm ideea de libertate într-un limbaj în care evident ea nu poate fi tradusă.

CONCLUZIE

Rezumând cele de mai sus, vom lăsa mai întâi la o parte terminologia şi chiar doctrina lui Kant, asupra cărora vom reveni mai jos, şi ne vom situa în punctul de vedere al bunului simț. Vom afirma că psihologia actuală ne-a părut preocupată cu deosebire de a stabili că percepem lucrurile în anumite forme, împrumutate de la propria noastră alcătuire. Această tendință s-a accentuat tot mai mult de la Kant încoace: în vreme ce filosoful german despărțea net timpul de spațiu, extensivul de intensiv şi, cum am spune astăzi, conştiința de perceperea lucrurilor din exterior, şcoala empirică, care duce analiza mai departe, încearcă să reconstituie extensivul din intensiv, spațiul din durată şi exterioritatea din stări interne. De altfel, fizica vine să completeze lucrarea psihologiei în acest punct: ea arată că, dacă vrem să prevedem fenomenele, trebuie să excludem orice impresie (pe care ele o produc asupra conştiinței şi să tratăm senzațiile ca pe nişte semne ale realității, nu ca pe realitatea însăşi.

Am găsit de cuviință că e cazul să punem problema invers şi să ne întrebăm dacă stările cele mai aparente ale eului, pe care credem că le sesizăm direct, nu sunt cumva, în cea mai mare parte a timpului, percepute prin anumite forme împrumutate din lumea externă, care în acest fel ne-ar înapoia ceea ce i-am dat cu împrumut. *A priori,* pare destul de verosimil ca lucrurile să se întâmple astfel. Căci, presupu-nând că formele despre care vorbim, şi a căror materie o adoptăm, îşi au izvorul exclusiv în spirit, pare dificil să îe aplicăm în mod constant obiectelor, fără ca acestea să-şi pună imediat amprenta asupra lor: folosind aceste forme pentru cunoaşterea propriei noastre persoane, riscăm să luăm un reflex al cadrului în care ne instalăm eul, cu alte cuvinte, în definitiv, al lumii exterioare, drept coloraţia însăşi a acestuia. Dar putem merge şi mai departe şi să afirmăm că formele ce se pot aplica lucrurilor nu pot fi pe de-a-ntregul opera noastră; că ele trebuie să rezulte dintr-un compromis între materie şi spirit; că dacă-i oferim materiei multe luoruri, primim ceva şi de la ea; şi că, în acest fel, când încercăm să ne întoarcem asupra noastră după o călătorie în lumea exterioară, nu mai suntem liberi.

Or, la fel cum pentru a determina adevăratele raporturi dintre fenomenele fizice facem abstracție de tot ceea ce, în mod evident,

le e contrar acestora, în modul nostru de a percepe şi a gândi, pentru a contempla eul în puritatea lui originară, psihologia ar trebui să înlăture sau să corecteze anumite forme ce poartă semnul vizibil al lumii exterioare. Care sunt aceste forme? Izolate unele de altele şi considerate ca tot atâtea unități distincte, stările psihologice par mai mult sau mai puțin intense. Considerate mai apoi în multiplicitatea lor, ele se desfăşoară în timp şi constituie durată. În sfârşit, în raporturile dintre ele şi în măsura în care o anume unitate e păstrată în multiplicitatea lor, ele parcă se determină unele pe altele. Intensitate, durată, hotărâre a voinței, iată cele trei idei pe care trebuia să le purificăm, eliberându-le de tot ce e datorat amestecului lumii sensibile şi, ca să spunem lucrurilor pe nume, obsesiei ideii de spațiu.

Având în vedere mai întâi prima dintre aceste idei am stabilit că faptele psihice sunt în sine calitate pură sau multiplicitate calitativă şi că, pe de altă parte, cauza lor, situată în spațiu, e o cantitate. În măsura în care această calitate devine semnul cantității, şi în care o ghicim pe cea din urmă în spatele celeilalte o numim intensitate. Intensitatea unei stări simple nu e prin urmare cantitate, ci semnul ei calitativ. Veți găsi originea ei în compromisul dintre calitatea pură, care e afacerea conştiinței, şi cantitatea pură, care e necesarmente spațiul. Dar veți renunța fără cel mai mic scrupul la acest compromis când veți studia obiectele externe, deoarece atunci veți lăsa la o parte forțele, dacă admitem că acestea există, pentru a reține din ele doar efectele măsurabile şi întinse. De ce ați păstra acest concept lipsit de legitimitate când analizați şi faptul de conştiință? Dacă mărimea nu e niciodată intensivă în afara noastră, intensitatea nu e nicicând mărime înlăuntrul nostru. Filosofii au distins două feluri de cantitate, una extensivă şi alta intensivă, fără să reuşească vreodată să explice ce au acestea în comun, şi nici cum se pot folosi, pentru fapte atât de lipsite de asemănare, aceleaşi cuvinte, a creşte" şi „a descreşte", pentru că n-au înțeles acest lucru. Tocmai de aceea, ei sunt răspunzători pentru exagerările psihofizicii. Căci de îndată ce îi recunoaştem senzației, în alt mod decât metaforic, puterea de a creşte, suntem invitați să stabilim cu cât creşte. Iar din faptul că conştiința nu măsoară cantitatea intensivă nu rezultă că ştiința n-ar putea ajunge la ea indirect, dacă e vorba de o mărime. Prin urmare, sau există o formulă psihofizică posibilă, sau intensitatea unei stări psihice simple e calitate pură.

Trecând apoi la conceptul de multiplicitate, am văzut că pentru

construcția unui număr ni se cere mai întâi intuiția unui mediu omogen, spațiul, în care să poată fi înşiraţi termeni distincți unii de ceilalți, şi în al doilea rând un proces de întrepătrundere şi organizare prin care aceste unități se adună dinamic şi formează ceea ce am numit o multiplicitate calitativă. Unitățile se *adună* tocmai datorită acestei dezvoltări organice, dar rămân *distincte* din cauza prezenței lor în spațiu. Numărul, adică multiplicitatea distinctă, rezultă prin urmare şi el dintr-un compromis.

Or, atunci când considerăm obiectele materiale în sine, renunțăm la acest compromis, deoarece le socotim ca impenetrabile şi divizibile, adică în mod nedefinit distincte unele de celelalte. Va trebui prin urmare să renunțăm şi la ele când ne vom cerceta pe noi înşine. Asociaționiştii au căzut în greşeli uneori grosolane încercând să reconstituie o stare psihică prin adăugarea faptelor de conştiință distincte şi substituindu-i eului propriul lui simbol tocmai pentru că nu au făcut aşa ceva.

Aceste considerații preliminare ne-au îngăduit să abordăm obiectul principal al lucrării noastre, analiza ideilor de durată şi de hotărâre a voinței.

Ce este durata înlăuntrul nostru? O multiplicitate calitativă fără asemănare cu numărul; o dezvoltare organică, care cu toate acestea nu e o cantitate în creştere; o eterogenitate pură, în care nu există calități distincte. Pe scurt, clipele duratei interne nu sunt exterioare unele față de altele.

Ce există, ca durată, în afara noastră? Doar prezentul, sau, dacă preferați, simultaneitatea. Desigur, obiectele externe se schimbă, dar momentele lor se află în succesiune doar pentru o conştiință care şi le rememorează.

În afara noastră remarcăm, la un moment dat, un ansamblu de poziții simultane: din simultaneitățile anterioare nu rămâne nimic. A aşeza durata în spațiu ar însemna, printr-o adevărată contradicție, a instala succesiunea chiar în sânul simultaneității. Nu trebuie aşadar să spunem că lucrurile exterioare durează, ci mai degrabă că în ele există o rațiune misterioasă, în virtutea căreia nu le-am putea privi în momente succesive ale duratei noastre fără a constata că s-au schimbat. De altfel, această schimbare nu implică succesiunea, cu excepția situației în care am folosi acest cuvânt într-un nou sens; în legătură cu aceasta, am constatat acordul dintre ştiință şi bunul simț.

În conştiință întâlnim astfel stări care se succed fără a se distinge unele de altele; iar în spațiu simultaneități *care,* fără a se succede, se disting, în sensul că una nu mai există când apare

alta. În afara noastră, exterioritate reciprocă fără succesiune; înlăuntru, succesiune fără exterioritate reciprocă.

Dar şi aici intervine un compromis. Aceste simultaneități, ce constituie lumea externă, şi care, deşi sunt distincte unele de altele, se succed numai pentru noi, le socotim ca succe-dându-se în ele însele. De unde ideea de a face să dureze lucrurile în felul în care durăm noi înşine, şi de a aduce timpul în spațiu. Dacă însă conştiința noastră introduce astfel succesiunea în lucrurile externe, şi acestea exteriorizează, invers, clipele succesive ale duratei noastre interne unele față de altele. Simultaneității de fenomene fizice, absolut distincte în sensul că una a încetat să existe în clipa când cealaltă se produce, decupează în parcele, distincte şi ele, şi de asemenea exterioare unele față ide altele, o viață internă în care succesiunea ar implica întrepătrunderea reciprocă: tot aşa, balansierul orologiului rupe în fragmente distincte şi desfăşoară în lungime, ca să spunem aşa, tensiunea dinamică şi nedivizată a arcului. Şi astfel se formează, printr-un adevărat fenomen de endosmoză, ideea mixtă a unui timp măsurabil, care e spațiu ca omogenitate şi durată ca succesiune, adică, de fapt, ideea contradictoria a succesiunii în simultaneitate.

Cele două elemente, întinderea şi durată, sunt disociate de către ştiință când ea începe studierea aprofundată a lucrurilor externe. Credem că am dovedit că ştiința nu reține din durată decât simultaneitatea, iar din mişcarea însăşi doar poziția mobilului, adică imobilitatea. Aici, disocierea e foarte netă, şi în folosul spațiului.

Va trebui să o refacem, însă în folosul duratei, atunci când vom studia fenomenele interne; nu fenomenele interne în stare împlinită desigur, şi nici după ce, pentru a le putea domina, inteligența discursivă Ie-a despărțit şi desfăşurat într-un mediu omogen, ci fenomenele interne pe cale de formare, în măsura în care ele constituie prin întrepătrundere, dezvoltarea continuă a unei persoane libere. Revenită la puritatea ei originară, durata va apare ca o multiplicitate în întregime calitativă şi ca o eterogenitate absolută de elemente ce se amestecă unele cu altele.

Or, tocmai pentru că au neglijat să facă această disociere necesară, unii au fost aduşi în situația de a nega libertatea, iar alții de a o defini, şi prin aceasta tot de a o nega, în mod involuntar. Într-adevăr ne întrebăm dacă actul poate fi prevăzut sau nu, cunoscând ansamblul condițiilor lui; şi fie că afirmăm sau negăm acest lucru, admitem că ansamblul condițiilor poate fi

conceput ca fiind dat dinainte: ceea ce înseamnă, cum am arătat, că tratăm durata ca pe ceva omogen, iar intensitățile ca pe nişte mărimi. Alteori, spunem că actul e *determinat* de condițiile sale, fără a ne da seama că folosim cuvântul cauzalitate în sens dublu şi că atribuim duratei, în acelaşi timp, două forme ce se exclud. În sfârşit, alteori invocam principiul conservării energiei, fără a ne întreba dacă e aplicabil în egală măsură momentelor din lumea externă, care sunt echivalente, şi clipelor ființei vii şi conştient, care sporesc unele din altele. Într-un cuvânt, oricum am privi libertatea, nu o putem nega decât cu condiția de a identifica timpul şi spațiul; nu o putem defini decât cu condiția de a-i cere spațiului reprezentarea adecvată a timpului; şi nu putem deschide dezbaterea asupra ei, într-un sens sau într-altul, decât cu condiția de a confunda în prealabil succesiunea cu simultaneitatea. Orice determinism va fi prin urmare respins de către experiență, dar orice definiție a libertății va da dreptate determinismului.

Căutând motivele pentru care disocierea duratei de întindere, pe care ştiința o face atât de firesc în lumea externă, cere un efort atât de mare şi provoacă o repulsie atât de evidentă când e vorba de stări interne, am găsit explicația faptului fără întârziere. Principalul obiect al ştiinței e de a prevedea şi de a măsura: or, nu putem prevedea fenomenele fizice decât cu condiția de a presupune că ele nu durează ca noi, iar de măsurat nu putem măsura decât spațiul. Ruptura între calitate şi cantitate, între durata adevărată şi în-tinderaa pură s-a efectuat de la sine.

Când e vorba însă de stări de conştiință, avem tot interesul să întreținem iluzia prin care le facem să participe la exterioritatea reciprocă a obiectelor externe, deoarece această distincție, care e în acelaşi timp o solidificare, ne îngăduie să le atribuim nume stabile, în ciuda instabilității lor, şi distincte, în ciuda întrepătrunderii lor. Ea ne permite să le obiectivăm şi să le facem să intre, oarecum, în curentul vieții sociale.

În sfârşit, se pare că ar exista două euri diferite, dintre care unul ar fi un fel de proiectare în exterior a celuilalt, reprezentarea lui spațială şi, ca să spunem aşa, socială. Pe primul îl înțelegem printr-o reflecție aprofundată, care ne iaca să ne percepem stările interne ca pe nişte ființe vii, mereu pe cale de a se forma, sau ca pe nişte stări refractare măsurării, ce se întrepătrund reciproc şi a căror succesiune în durată nu are nimic comun cu juxtapunerea în spațiul omogen. Dar clipele în care ne percepem pe noi înşine în felul descris mai sus sunt rare, şi tocmai de aceea

rar suntem liberi, în cea mai mare parte a timpului, trăim în afara noastră şi nu percepem decât spectrul decolorat al propriului nostru eu, umbră pe care durata pură o proiectează în spațiul bmogen. Prin urmare, existența noastră se desfăşoară în spațiu mai degrabă decât în timp: trăim pentru lumea exterioară, mai curând decât pentru noi înşine; vorbim mai mult decât gândim; suntem „acționați" în loc să acționăm noi înşine. A acționa liber înseamnă a reintra în propria noastră stăpânire a ne reinstala în durata pură.

Greşeala lui Kant constă în aceea că a socotit timpul ca fiind un mediu omogen, El nu pare să fi remarcat că durata reală e alcătuită din clipe aşezate unele în interiorul altora, şi că atunci când ia forma unui întreg omogen e din cauză tea se exprimă spațial. În acest fel, însăşi distincția pe care o stabileşte între spațiu şi timp revine, de fapt, la a confunda timpul cu spațiul şi reprezentarea simbolică a eului cu eul însuşi.

Kant a considerat conştiința incapabilă să perceapă faptele psihologice altfel decât prin juxtapunere, uitând că mediul în care aceste fapte se juxtapun şi se disting unele de altele e cu necesitate spațiu, şi nu durată; ceea ce l-a făcut să creadă că aceleaşi fapte sunt susceptibile de a se reproduce în profunzimea conştiinței, cum se reproduc în spațiu aceleaşi fenomene fizice: lucru pe care l-a admis implicit atunci când i-a atribuit raportului de cauzalitate acelaşi sens şi acelaşi rol în lumea internă şi în cea externă. Şi astfel, libertatea devenea un lucru de neânțeles. Cu toate acestea, printr-o încredere nelimitată, dar inconştientă, în apercepția internă a cărei cuprindere se străduia să o restrângă, credea neclintit în libertate. A înălțat-o aşadar la nivelul numenal; şi deoarece a confundat durată cu spațiul, a făcut din eul real şi liber, care, într-adevăr, e străin spațiului, un eu tot atât de străin duratei, prin urmare inaccesibil puterii noastre de cunoaştere. Adevărul e însă că noi percepem acest eu de fiecare dată când printr-un efort viguros de reflecție, ne dezlipim privirea de pe umbră ce ne urmează pentru a ne rcântoarce asupra noastră. Deşi trăim şi acționăm, cel mai adesea, în afara propriei noastre persoane, în spațiu mai degrabă decât în durată, şi deşi, tocmai din acest motiv, ne încredințăm legii cauzalității care leagă aceleaşi efecte de aceleaşi cauze, ne putem totuşi reinstala în durata pură, ale cărei clipe sunt interioare şi eterogene unele față de altele, şi în care o cauză nu-şi reproduce niciodată efectul, deoarece nu se reproduce niciodată pe sine.

După noi, forța şi slăbiciunea kantismului rezidă tocmai în

confuzia între durata adevărată şi simbolul ei. Pe de o parte, Kant îşi închipuie lucrurile în sine, iar pe de alta presupune un timp şi un spațiu omogen prin care aceste lucruri se refractă: şi astfel s-ar ivi, pe de o parte, eul fenomenal, pe care-1 percepe conştiința pe de alta obiectele externe. Timpul şi spațiul nu s-ar afla prin urmare în noi mai mult decât în afara noastră; distincția dintre interior şi exterior ar fi însă opera timpului şi a spațiului. Această doctrină are avantajul de a-i da gândirii noastre empirice un temei solid şi de a ne asigura de faptul că fenomenele, ca fenomene, pot fi cunoscute în mod adecvat. Ba chiar am putea erija aceste fenomene în absolut şi să ne dispensăm de a recurge la misterioase lucruri în sine, dacă rațiunea practică, ce ne arată datoria morală, nu ar interveni la modul reminiscenței platoniciene, pentru a ne reaminti că lucrul în sine există, indivizibil şi prezent. Ceea ce domină această întreagă teorie e distincția foarte netă dintre materia şi forma cunoaşterii, dintre omogen şi eterogen, iar această distincție capitală nu s-ar fi făcut desigur niciodată dacă timpul nu ar fi fost considerat, şi el, oa un mediu indiferent față de propriu-i conținut.

Dar dacă timpul, aşa cum e perceput de conştiința imediată, ar fi, asemenea spațiului, un mediu omogen, ştiința l-ar pătrunde la fel cum pătrunde şi spațiul. Or, noi am încercat să dovedim că durata ca durată şi mişcarea că mişcare scapă cunoaşterii matematice, care nu reține din timp decât simultaneitatea, iar din mişcare imobilitatea. Kantienii, şi chiar adversarii lor, nu par a-şi fi dat seama de acest lucru în pretinsa lume fenomenală, făcută pentru ştiință, toate raporturile care nu se pot exprima în simultaneitate, adică în spațiu, sunt străine cunoaşterii ştiințifice.

În al doilea rând, într-o durată presupusă omogenă, aceleaşi stări ar putea să apară din nou, cauzalitatea ar implica determinarea necesară şi orice libertate ar deveni de ncânțeles. *Critica rațiuwxiii pure* ajunge tocmai la această concluzie. În loc însă de a admite că durata reală e eterogenă, lucru care, limpezind cea de-a doua dificultate, i-ar fi mutat atenția asupra celei dintâi, Kant a preferat să aşeze libertatea în afara timpului, şi să înalțe o barieră de netrecut între lumea fenomenelor, pe care o încredințează în întregime intelectului, şi cea a lucrurilor în sine, în care nu putem pătrunde.

Dar poate că această distincție e prea tranşantă, iar barieră e mai uşor de trecut decât credeam. Căci dacă, din întâmplare, clipele duratei reale percepute de o conştiință trează s-ar

întrepătrunde în loc să se juxtapună, şi dacă aceste momente ar forma, unele față de altele, o eterogenitate în care ideea de determinare necesară ar pierde orice fel de semnificație, eul perceput de conştiință ar fi o cauză liberă şi ne-am putea cunoaşte pe noi înşine în mod absolut; pe de altă parte, tocmai pentru că acest absolut se amestecă ncâncetat printre fenomene şi, impregnându-se cu ele, le pătrunde, fenomenele nu ar fi atât de accesibile raționamentului matematic pe cât pretindem.

Am presupus aşadar că există un spațiu omogen şi, împreună cu Kant, am distins acest spațiu de materia ce-1 umple. Am acceptat, tot împreună cu el, că spațiul omogen e o formă a sensibilității noastre; şi prin aceasta înțelegem că alte inteligențe, cea a animalelor bunăoară, chiar dacă percep obiecte, nu le disting atât de net, nici unele de altele şi nici de ele însele. Intuiția mediului omogen, proprie omului, ne îngăduie să exteriorizăm conceptele unele față de altele, ne relevă obiectivitatea lucrurilor, şi astfel, printr-o operație dublă, favorizând pe de o parte limbajul şi pe de altă parte prezentându-ne o lume externă foarte diferită de noi, în perceperea căreia comunică toate inteligențele, anunță şi pregăteşte viața socială.

Am aşezat în fața acestui spațiu omogen eul viu, aşa cum e el perceput de conştiința trează, eul ale cărui stări indistincte şi în acelaşi timp instabile nu s-ar putea disocia fără să-şi schimbe natura, şi nici fixa sau exprima fără a cădea în domeniul simțului comun. Pentru eul care distinge atât de net obiectele externe şi le reprezintă atât de uşor prin simboluri nu e oare mare ispita de a introduce în sânul propriei sale existențe aceeaşi discriminare, şi de a substitui întrepătrunderii intime a stărilor sale psihice şi multiplicității lor pur calitative o pluralitate numerică de termeni ce se disting, se juxtapun şi se exprimă prin cuvinte? În locul unei durate eterogene ale cărei clipe se întrepătrund, vom avea un timp omogen ale cărui momente se aliniază în spațiu. În locul unei vieți interioare ale cărei faze succesive, fiecare dintre ele unică în felul ei, sunt incomensurabile cu limbajul, vom obține un eu ce poate fi recompus artificial, şi stări psihice simple ce se adună şi se dezagregă aşa cum fac literele alfabetului pentru a forma cuvinte. Şi acesta nu va fi doar un mod de reprezentare simbolică, căci intuiția imediată şi gândirea discursivă sunt acelaşi lucru în realitatea concretă, iar mecanismul prin care ne explicăm la început conduita va sfârşi prin a o guverna. Stările noastre psihice, detaşându-se unele de altele, se vor solidifica; între ideile cristalizate în acest fel şi mişcările noastre exterioare

se vor forma asocieri stabile; şi pe nesimțite, automatismele vor atinge condiția libertății, pe când conştiința noastră reproduce procesul prin care materia nervoasă obține acțiuni reflexe[87]. Tocmai în acest moment sosesc dintr-o parte asociaționiştii şi determiniştii, iar din cealaltă kantienii. Dar cum ei nu iau în considerare decât aspectul cel mai comun al vieții noastre conştiente, percep stări foarte precis delimitate, în măsură să se reproducă în timp în maniera fenomenelor fizice, şi cărora legea de determinare cauzală li se aplică, dacă vreți, în acelaşi sens ca şi fenomenelor din natură. Cum, pe de altă parte, mediul în care se juxtapun aceste stări psihice are părți exterioare unele față de altele, în care aceleaşi fapte par susceptibile de a se reproduce din nou, ei nu şovăie să facă din timp un mediu omogen şi să-l trateze ca şi cum ar fi spațiu. Şi astfel, orice diferență dintre durată şi întindere, dintre succesiune şi simultaneitate e abolită; ar mai rămâne doar să desființăm libertatea sau, dacă o respectăm cumva dintr-un scrupul moral, să o reintroducem cu multă grijă în domeniul intemporal al lucrurilor în sine, al cărui misterios prag conştiința noastră nu-1 poate trece. După noi, ar mai exista însă şi o a treia soluție: să ne instalăm în gând, în acele clipe ale existenței noastre în care am luat o hotărâre importantă, momente unice în felul lor, şi care nu se vor repeta niciodată, tot aşa cum nu se pot întoarce fazele trecute ale istoriei unui popor. Am vedea astfel că dacă aceste stări trecute nu se pot exprima în mod adecvat prin cuvinte şi nici reconstitui artificial printr-o juxtapunere de stări mai simple, e din cauză că reprezintă, în unitatea lor dinamică şi în multiplicitatea lor calitativă, faze ale duratei noastre reale şi concrete, ale duratei eterogene şi vii. Am vedea că, dacă acțiunea noastră a dat impresia că e liberă, e din cauză că raportul ei cu starea din care a ieşit nu se poate exprima prin nici o lege, acea stare fiind unică în felul ei şi nemaiputându-se repeta. În sfârşit, am vedea că însăşi ideea de determinare necesară îşi pierde în acest caz orice

---

[87] Renouvier* a vorbit deja despre aceste acte ale voinței comparabile cu unele mişcări reflexe şi a restrâns libertatea la momentele de criză. El nu pare însă a fi remarcat că procesul acțiunii libere se prelungeşte oavecum fără ştirea noastră, în toate clipele duratei, în adâncimile obscure ale conştiinței, că însuşi sentimentul duratei îşi are izvorul acolo, şi că fără această durată eterogenă şi indistinctă în care evoluează eul nu ar putea exista criză morală. Studiul, chiar şi aprofundat, al unei acțiuni libere date, nu va lămuri problema libertății în mod tranşant. TVebuie avută în vedere întreaga serie a stărilor noastre eterogene de conştiință. Cu alte cuvinte, rezolvarea problemei ar fi trebuit căutată printr-o analiză a ideii de durată.

* Charles-Bernard Renouvier (1815—1903): filosof şi matematician ce s-a îndreptat mai apoi spre studiul ştiințelor sociale. Consacrarea i-a fost adusă de Manuel de philosophie moderne şi Manuel de philosophie ancienne, ambele publicate în 1842. Colaborator fidel al ziarului La liberte de penser, va întemeia, la rândul lui, împreună cu Pillon, revista L'Annee philosophique (1868).

semnificație, şi că nu poate fi vorba nici de a prevedea actul înainte ca el să se împlinească, şi nici de a raționa asupra posibilității unei acțiuni contrare după ce el a fost îndeplinit, deoarece în durata concretă enunțarea condițiilor echivalează cu instalarea noastră în clipa actului, şi nu cu prevederea lui. Am mai putea înțelege, astfel, şi datorită cărei iluzii unii se cred obligați să nege libertatea, iar alții să o definească. Lucrul se întâmplă din cauză că trecem printr-o gradație foarte delicată de la durata concretă, ale cărei clipe se întrepătrund, la cea simbolică, ale cărei momente se juxtapun, aşadar de la acțiunea liberă la automatismul conştient; din cauză că, dacă suntem liberi de fiecare dată când voim să ne întoarcem asupra noastră, ni se întâmplă rar să dorim acest lucru; în sfârşit, deoarece chiar şi atunci când acțiunea e îndeplinită în mod liber, nu se poate raționa asupra ei fără a-i desfăşura condițiile exteriorizându-le pe una față de cealaltă, în spațiu şi nu în durata pură. Problema libertății s-a născut astfel dintr-o ncânțelegere: ea a fost pentru gânditorii moderni ceea ce au fost pentru cei din vechime sofismele şcolii din Eleea şi, asemenea acestor sofisme, îşi are originea în iluzia datorită căreia facem confuzie între succesiune şi simultaneitate, durată şi întindere, calitate şi cantitate.